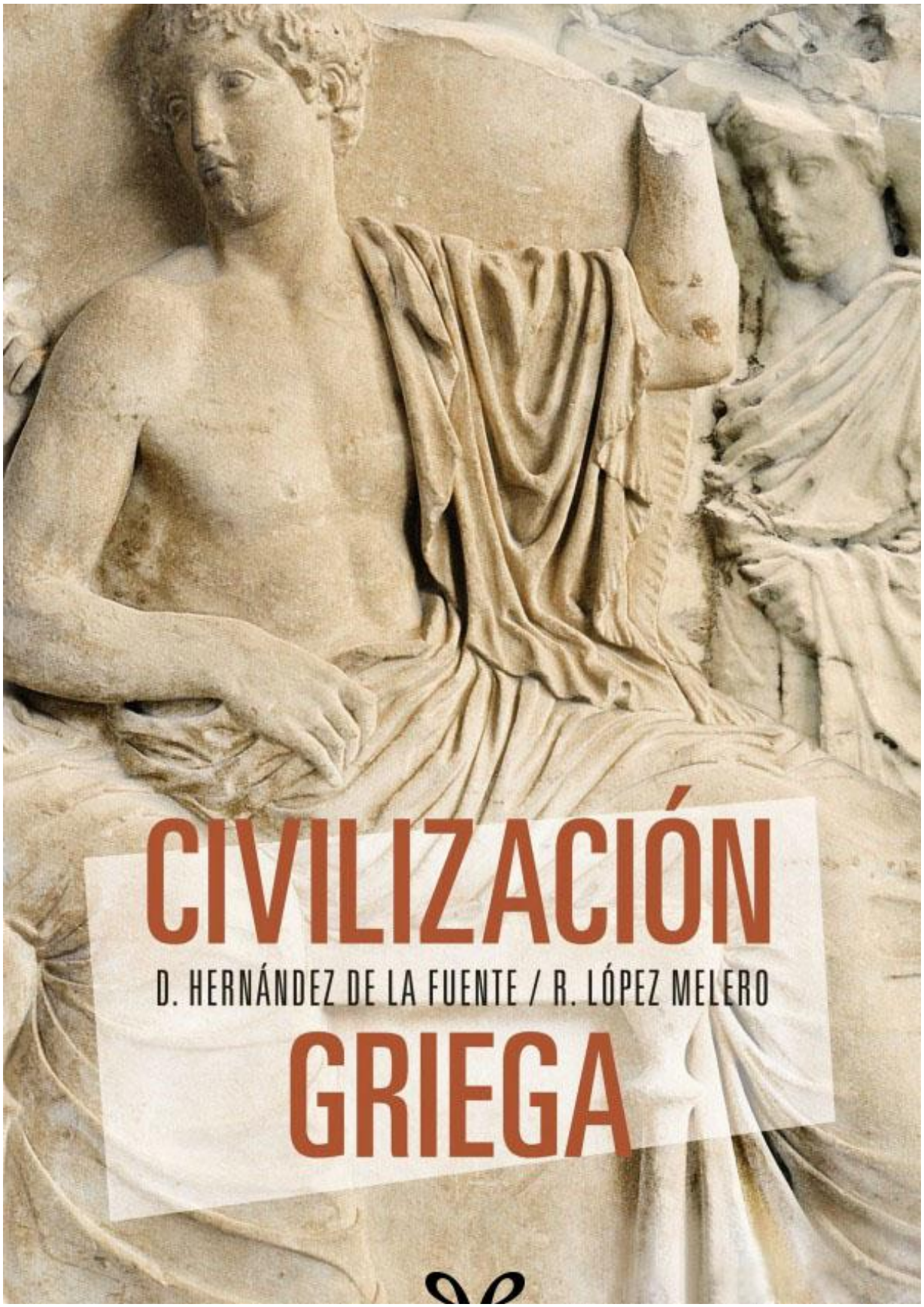
CIVILIZACIÓN GRIEGA

D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE / R. LÓPEZ MELERO



CIVILIZACIÓN GRIEGA

D. HERNÁNDEZ DE LA FUENTE / R. LÓPEZ MELERO

Este libro presenta un estudio transversal de los elementos fundamentales de la cultura y civilización griegas antiguas, desde la época arcaica hasta la época imperial romana, dando cuenta de la unidad de pensamiento e idiosincrasia del mundo griego a lo largo de estos siglos. Estructurado en una serie acotada de diez ámbitos conceptuales distintos y complementarios a la vez, da fe de la riqueza cultural de lo helénico en sus diversas etapas centrándose con preferencia en las épocas arcaica y clásica, que es cuando se forja la identidad griega a través de la lengua, la literatura, el pensamiento, las creencias religiosas y la organización colectiva. Estas páginas pretenden ofrecer una serie de reflexiones y contenidos que proponen un análisis de conjunto de la continuidad cultural de la civilización griega, dando breve cuenta de sus transformaciones, desde una perspectiva a la vez sincrónica y diacrónica.

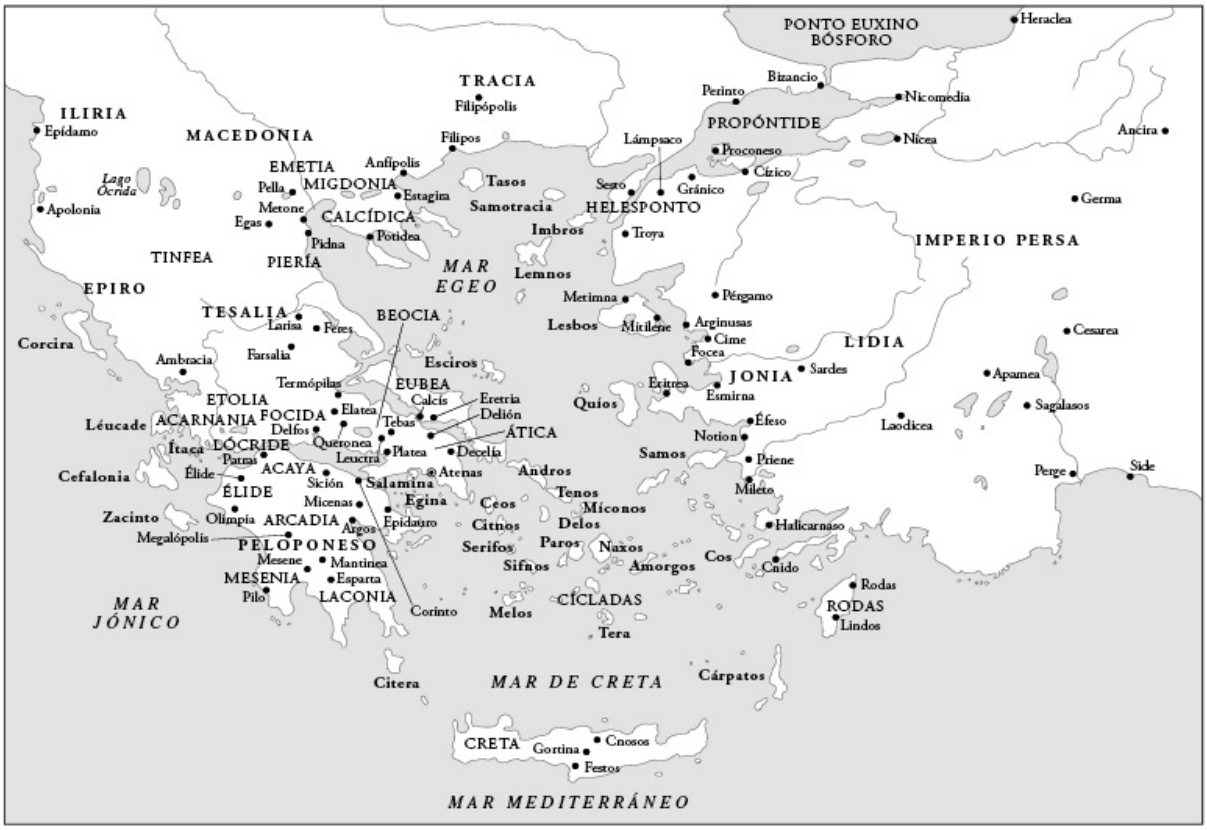
David Hernández de la Fuente & Raquel López Melero

Civilización griega

ePub r1.0
Titivillus 22.04.2022

Título original: *Civilización griega*
David Hernández de la Fuente & Raquel López Melero, 2014

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Grecia antigua y mar Egeo

Roma
Canas
Neápolis
Cumas
Pompeya
Islas Pitecusas
Posidonia (Pesto)
Metaponto
Tarento
Síbaris (Turios)
Mar Tirreno
R. Crotalas
Crotona
Islas Lípari
Hiponio
R. Medmo
Cautonia
Medma
Mar Jónico
Zanclo
Milas
Locros Epicefiria
Regio
M. Erice
Himera
M. Etna
Naxo
Estrecho de Mesina
S i c i l i a
Selinunte
R. Halico
Catana
Heraclea Minoa
Agrigento
R. Gelas
R. Erices
Leontinos
Mégara Hiblea
R. Anapo
Siracusa
Gela
Acras
R. Hirmino
Camarina
Malta

Magna Grecia y Sicilia

Introducción

El milenio de civilización griega que, en el ámbito cronológico de la historia antigua, se extiende desde los poemas homéricos hasta la integración de Grecia en el mundo romano fue testigo de unos logros intelectuales y artísticos sin parangón en ninguna otra etapa histórica. Su inmenso legado sigue sirviendo hoy como base para nuestra cultura. Este libro se propone presentar un estudio transversal de los elementos fundamentales de la cultura y civilización griegas antiguas, desde la época arcaica hasta la época imperial romana, dando cuenta de la unidad de pensamiento e idiosincrasia del mundo griego a lo largo de estos siglos. Estructurado en una serie acotada de diez ámbitos conceptuales distintos y complementarios a la vez, que dan fe de la riqueza cultural de lo helénico en sus diversas etapas, es necesidad centrarse con preferencia en las épocas arcaica y clásica, que es cuando se forja la identidad griega a través de la lengua, la literatura, el pensamiento, las creencias religiosas y la organización colectiva.

Estas páginas pretenden ofrecer una serie de reflexiones dirigidas a analizar la continuidad cultural de la civilización griega, dando breve cuenta de sus transformaciones, desde una perspectiva a la vez sincrónica y diacrónica. El libro se estructura, así, siguiendo diez ejes temáticos: en primer lugar se trata de definir al pueblo griego a partir de sus signos de identidad y de la oposición frente a lo no griego. Desde la formación de los primeros entes políticos en la Grecia arcaica hasta la disolución del mundo helenístico en el marco de las conquistas romanas, lo esencial del helenismo seguirá perviviendo más allá de las transformaciones históricas. A continuación, el segundo capítulo trata el espacio público y el marco familiar, que sirven también para dotar de homogeneidad a la experiencia

griega con lo político, con especial énfasis en la época clásica. La ciudadanía griega y la integración del individuo en el marco colectivo, tan importantes para el concepto de sociedad posterior, a través de la educación (*paideia*) y la participación política en la comunidad (*polis*) se examinan a continuación. En cuarto lugar se trata el papel de la mujer en la civilización griega, un tema que ha suscitado un particular interés desde hace varias décadas. Especial atención se presta también, en el quinto capítulo, al fenómeno religioso en la civilización griega y a la enorme repercusión que tiene, con toda su variedad conceptual, en la sociedad helénica. La guerra y los aspectos militares se estudian en sexto lugar como uno de los resortes ideológicos más importantes y, a continuación, se expone el atletismo como alternativa pacífica del espíritu combativo y competitivo. En el punto octavo se abordan los aspectos económicos más relevantes de la civilización griega, haciendo hincapié en los viajes comerciales y en la colonización griega del Mediterráneo en época arcaica. Las dos últimas secciones contienen un panorama de la literatura y el pensamiento griegos en su evolución histórica, con especial atención a su influencia social y a su pervivencia posterior.

En definitiva, la finalidad de estas páginas, consiste en proporcionar un conocimiento crítico de una civilización antigua clave para el mundo occidental, como es la griega, resaltando su continuidad y unidad conceptual y la importancia de la recepción de su legado en nuestra tradición cultural. Se pretende así proporcionar conocimientos sobre aspectos como la formación de la sociedad griega, su marco geográfico y natural, las formas de intercambio social, político y comercial, los avances en la ciencia y filosofía, los desarrollos de la literatura y la religión griegas y, finalmente, el legado de la civilización griega a la posteridad. El lector estará en disposición de manejar los contenidos fundamentales aquí expuestos, así como de diferenciar los diferentes períodos de la civilización griega y utilizar sus textos y fuentes principales a fin de obtener interpretaciones del legado, tanto material como espiritual, que ha dejado la civilización griega a la posterioridad. Este texto está dedicado, en primer lugar, a estudiantes universitarios —en general a aquellos que tengan que trabajar con los conceptos fundamentales de la civilización griega, en

estudios históricos, filológicos o filosóficos, y en particular a los que cursan la asignatura La Civilización Griega, del Grado en Geografía e Historia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)— pero también a cualquier lector interesado en esta temática. A todos ellos, estudiantes, estudiosos o simplemente amantes de la Grecia antigua, les invitamos a adentrarse una vez más en la senda de la civilización que todavía sigue siendo imprescindible para comprender al hombre de hoy.

1. Los griegos, signos de identidad: *to hellenikon*

> Si la civilización griega no hubiera existido, el ser humano nunca hubiera llegado a ser verdaderamente consciente.
>
> W. H. Auden

Cabe preguntarse qué tiene la civilización griega para que, de forma unánime y con una misteriosa lealtad, el hombre occidental haya buscado desde hace siglos en ella sus raíces. Hace más de dos mil quinientos años, en las riberas del mar Egeo, se produjeron acontecimientos, pensamientos, modos de vida y obras memorables que han perdurado en la imaginación y la veneración de muchas generaciones. Algo despertó entonces en Grecia, nuevo y sin precedentes, que cambió la historia de la humanidad. Allí nacieron los primeros occidentales, que perfilaron una antigua civilización inspirada por la búsqueda de lo absoluto, siguiendo un ideal de verdad y belleza, una cultura que, en cierto modo y pese al pasar de los siglos, sigue siendo la nuestra. La civilización griega se diferencia de todas las anteriores en el proceso histórico de la edad antigua por la primacía de la parte racional sumada a las intuiciones del espíritu, y en el anhelo trascendente de perdurar gracias al intelecto. Antes, tanto la religión como la ciencia constituían el dominio de una casta sacerdotal en un sistema rígido de palacios y jerarquías: en Grecia emerge el ciudadano que toma la palabra en la asamblea y el filósofo que se atreve a preguntarse por la naturaleza de las cosas. Su huella, huelga decirlo, sigue indeleble en el imaginario colectivo de occidente.

Es un tópico ya afirmar, con el poeta Shelley, que todos somos griegos, que nuestras artes y letras, nuestra razón y nuestra ciencia tienen sus raíces en Grecia, que su espíritu sigue rigiendo desde el pasado nuestro presente. Una y otra vez buscamos las claves de nuestras vidas en el pasado griego y

romano y hay que tener por cierto que cada renovación cultural, científica o artístico-literaria en la historia de la civilización occidental —en el Renacimiento, el Barroco, la Ilustración, el Romanticismo, etc.— ha sido profundamente condicionada, cuando no directamente provocada, por una relectura o reinterpretación del mundo griego clásico. Las embajadas a Bizancio y posteriormente a Estambul de los reyes europeos de la Baja Edad Media y la temprana Edad Moderna, la visión de la literatura y la filosofía griega de los humanistas italianos de Lorenzo Valla a Marsilio Ficino, la blanca Grecia de rectas y canónicas líneas de Winckelmann, las ruinas románticas de Lord Byron, los sistemas de producción de Marx, la sociología urbana de Weber, los modelos del psicoanálisis de Freud, la crisis de la modernidad en Joyce y otras innúmeras «revisitaciones» de la civilización griega han espoleado la imaginación de occidente y han permitido los avances de nuestra cultura y nuestro pensamiento en una rica y fecunda dinámica de tensión, imitación, crítica, subversión o intento de superación. Pero Grecia sigue ahí. Siempre está ahí.

El concepto de «clásico» merece una breve mención en este punto, pues la civilización griega representa el clasicismo por excelencia para occidente. Pero ¿qué clasicismo? ¿El de los mármoles pretendidamente blancos, que en realidad eran polícromos? ¿El de las ruinas cubiertas de madreselva donde Hölderlin quería intuir un renacimiento de la vieja Europa? Muchas son las facetas que esconde la noción de «lo clásico». No está de más recordar que la palabra latina *classicus*, de donde deriva la nuestra, proviene del latín *classis* e implicaba el sentido de pertenencia a la clase ciudadana más alta, es decir, una valoración social en principio, y una militar posterior. Pero, además de ello, como es obvio, pasó a connotar metafóricamente una idea de paradigma, una idea que los griegos expresaban con la palabra *kanon* (literalmente, la regla del carpintero), y que pasa a designar esa cualidad modélica en la estética del canon de Policleto en la estatuaria o en las múltiples listas de autores canónicos que elaboraron, en época helenística, los gramáticos alejandrinos —los tres trágicos, los nueve líricos, los siete sabios, etc.— en su empeño de recopilar a «los elegidos» (*hoi enkrithentes*) por su carácter ejemplar para que

figurasen entre los autores dignos de ser compilados y de perdurar en la célebre Biblioteca de Alejandría.

Pero hay tantos clasicismos, tantas visiones y lecturas de la antigua Grecia, como individuos, movimientos y momentos que han revisitado y mediado la transmisión de la herencia de la cultura griega. Todos ellos han ido conformando la imagen de lo helénico de la que somos depositarios hoy, y ya no es posible leer la *Odisea* sin rememorar a los Ulises de Joyce, el de Kazantzakis o el de Dante. Así ocurre con los textos clásicos que, en palabras de Italo Calvino, en su libro *Por qué leer a los clásicos*, «nunca terminan de decir lo que tienen que decir» y «nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres)». Del mismo modo, la Grecia clásica es más que un período de la historia, una serie de eventos, personajes, obras y costumbres de un momento y un lugar dado: Grecia no se acaba nunca y vive en cada generación que ha interiorizado y perpetuado los logros de aquella civilización. Cada generación, cada relectura, sin embargo, ha ido acreciendo el caudal de ese legado. Por eso hay que poner siempre en cuestión nuestro concepto de clasicismo a la hora de considerar qué significa la civilización griega en el marco de nuestra propia civilización.

La civilización griega es la época clásica por excelencia de la historia cultural de occidente, en lo literario, artístico, político y científico. Y dentro de ella se ha consagrado como «clásico» un siglo, el V a. C., el de la Atenas de Pericles, que produjo obras canónicas para el arte y la literatura, como la *Atenea* de Fidias o el *Edipo Rey* de Sófocles. Continuamente recordamos el Partenón o la democracia, la filosofía socrático-platónica, la historia de Heródoto y Tucídides y los valores del humanismo cívico y ético como los pilares que siguen sosteniendo nuestra idea de referencia de lo canónico, del mundo clásico.

En la civilización griega reconocemos el origen de nuestra cultura y el nacimiento de un sistema de conocimiento científico racional, que engloba las ciencias naturales, sociales y humanas, que tienen en común el anhelo por la búsqueda de la verdad. Pero también sabemos que allí se originan los

principios de nuestra inquietud por la religión y la mitología, por la belleza inexplicable de las creaciones del espíritu en el arte y en la literatura; y no ignoramos que es a aquella civilización a la que debemos la noción de representación política participativa que hoy occidente considera la mejor forma que han conocido los seres humanos de gobernarse y convivir en busca de la justicia social y de la igualdad proporcionada. El vocabulario de nuestra civilización es un fiel heredero de la antigua Grecia, lo que se constata en los muchos helenismos que hay en el español y en otras lenguas modernas y que abundan en los más diversos ámbitos semánticos de la ciencia, la política, las artes o la religión: política, ética, economía, estética, lógica, geometría, monarquía, física, anarquía, oligarquía, tiranía, aristocracia, democracia, y otras muchas. Los cánones de la estética, de la política, de la filosofía, la religión, el derecho, la literatura y, en fin, el modelo humanístico que marcará para siempre las nociones de colectivo e individuo en la civilización occidental.

Pero veamos dónde surge esta civilización, que es la nuestra. En la parte oriental del Mediterráneo, en la península balcánica y sus islas adyacentes, se forja a partir del siglo VIII a. C., aunque con raíces anteriores, la civilización helénica, la cultura de la Grecia clásica. Dejaremos aquí aparte las civilizaciones prehelénicas, pese a alguna mención particular de la minoica y la cultura de los protogriegos micénicos, por estimar que la civilización griega por excelencia comienza al final de los llamados «siglos oscuros», con la formación de una entidad política y cultural clave para el mundo griego, la *polis* o ciudad-estado independiente. Esta forma de comunidad se expandirá de forma extraordinaria en los siglos siguientes a lo largo de toda la cuenca mediterránea, desde la colonización del siglo VIII a. C., con la primera difusión del modelo de las ciudades griegas fuera de su ámbito geográfico natural, hasta la época helenística, cuando, tras la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C., sus sucesores hagan de la lengua y cultura griega un elemento dinamizador y de prestigio social a lo largo del mundo antiguo, desde el Nilo al Indo, o, más allá, cuando el mundo romano adopte los modelos griegos en su larga trayectoria, que abarca desde el siglo II a. C. hasta la época tardorromana y protobizantina. La influencia y prestigio de

los griegos antiguos y su civilización se ha mantenido intacta, junto a las muchas relecturas e interpretaciones de las que ha sido objeto, hasta hoy.

1. El pueblo griego: signos de identidad

Los griegos, un pueblo de estirpe indoeuropea, habitaron históricamente como núcleo de su civilización la península balcánica, la costa occidental de Asia Menor, y las islas del mar Egeo, regiones todas ellas de complicada orografía. El núcleo del mundo griego es, por supuesto, la Grecia continental, al extremo sur de los Balcanes, provista de un agradable clima mediterráneo, pero las más de las veces con difíciles condiciones de producción agrícola y escasez de tierras cultivables para mantener a comunidades numerosas. La tierra no es excesivamente fértil, salvo algunas llanuras bien irrigadas, como ocurre en Tesalia, y bajo el luminoso cielo griego, dominado por el sol, la lluvia puede escasear y la sequía está a menudo presente. Los ríos son de curso poco fiable y, como en el caso del Cefiso o el Iliso en el Ática, ora pueden secarse ora desbordarse con crecidas peligrosas. Otros ríos son algo más caudalosos, como ocurre con el Peneo, el Aqueloo o el Alfeo, pero la impresión general es de una sequedad considerable y el agua de manantiales y fuentes tiene una importancia crucial para el establecimiento de núcleos de población. La escarpada península griega está rematada por montañas de considerable altura, como el Olimpo, que no llega a los tres mil metros (2917 m), el Parnaso (2457 m) en las inmediaciones del santuario de Delfos, el Helicón (1748 m) y el Citerón (1409 m) en Beocia, el Taigeto cerca de Esparta (2410 m), el Ida (2456 m) en Creta y otros montes como el Cilene y Erimanto, o los del Ática, el Pentélico, Parnes e Himeto. Aunque las vías eran practicables, las comunicaciones por tierra no siempre fueron fáciles: en un escenario tan montañoso y recortado, eran prioritarios los viajes por mar (fig. 97). No hay ningún punto de Grecia que diste excesivamente del mar y ello facilitaba el uso de la navegación. La geografía también facilitó que el pueblo griego tuviera una fragmentación política notable y estuviera destinado a la

comunicación por mar y a la expansión del comercio y de la colonización allende sus lugares de origen.

En efecto, los griegos no formaron una única comunidad política sino que, casi como una constante en su historia, vivieron fragmentados en entes estatales diversos, como las *poleis*, aunque hubiera otras formas de estado (*politeiai*) como las *basileiai* (reinos) o los *ethne* (estados tribales). Con todo, existió entre los griegos un sentimiento de comunidad, de formar parte de la Hélade, un territorio en el que se compartió una cultura común, una lengua, con ciertas variantes dialectales, y una religión, costumbres y leyes ancestrales (*ta patria*) comunes, que dieron lugar a formas de vida y pensamiento dotadas de cierta homogeneidad. Más allá de todas las diferencias locales se percibía en el mundo griego la noción de pertenecer a una suerte de entidad «supranacional» que el historiador Heródoto de Halicarnaso definió en el siglo V a. C. como *to hellenikon*, es decir «lo helénico». Independientemente de los límites de la *polis* o de la familia dialectal a la que se perteneciera, doria, jonia, eolia o arcadio-chipriota, los griegos eran conscientes de pertenecer a una comunidad helénica que estaba marcada por unos rasgos comunes de identidad, como la creencia en un mismo panteón, unas prácticas rituales que Homero y Hesíodo habían fundamentado en sus influyentes poemas, y unos cultos y santuarios comunes, como Delfos, a los que acudían para venerar a sus deidades. Este sentimiento de pertenencia a una comunidad étnica, el *subjektives Zugehörigkeitsgefühl* que diríamos con Max Weber, se concreta en el llamado panhelenismo, es decir, la noción de pertenecer a la civilización griega que está marcada, en suma, por la lengua griega, la literatura homérica y la religión politeísta olímpica. Esta idea se ponía sobre todo de manifiesto en los festivales religiosos panhelénicos, como los de Delos, Delfos u Olimpia, donde se compartían estos valores de identidad común.

Los poemas atribuidos a Homero, el legendario bardo ciego, que narraban parte de la leyenda de Troya, un viejo ciclo épico, se convirtieron, desde su composición oral en torno al siglo VIII a. C., en el acervo cultural común de los griegos. Los días de combate en torno a la ciudadela de Ilión del décimo año de la mítica guerra que, marcados por la ira de Aquiles, componen el hilo argumental de la *Ilíada* y la vuelta a casa, plena de

peligros y aventuras, de Odiseo tras la guerra de Troya que recogía la *Odisea*, uno de los episodios que formaban parte de los «regresos» o *nostoi* de los héroes griegos, se convirtieron así en la base de la educación moral y literaria del pueblo griego, en un compendio de ética, religión y costumbres ancestrales que marcó de forma indeleble la identidad helénica. El poeta Homero había perfilado una concreción genial de aquella leyenda, que circulaba oralmente en otras versiones, como otros tantos ciclos épicos de héroes (Jasón, Teseo, acaso Heracles), se había hecho seguramente eco de los viejos y gloriosos tiempos micénicos y había dejado una viva narración relacionada con la época que vivió. Pero sus poemas encarnaban en realidad los valores griegos arcaicos y sirvieron de escuela para las generaciones venideras. Junto a las epopeyas de Homero, la épica didáctica de Hesíodo, en el siglo VII a. C., pasó a formar parte muy pronto del núcleo esencial de la cultura letrada griega, de la base de la educación integral, de la *paideia*: sus poemas *Trabajos y días,* con las vívidas impresiones sobre la dureza de la Grecia rural y su sentido de la ética y la justicia de la edad arcaica, y la *Teogonía*, con los orígenes del mundo y de los dioses, sus hechos y hazañas, conformaron un díptico fundamental para la religión y la identidad griega. Algo más tarde, con el nacimiento de la subjetividad literaria en la lírica, un tercer poeta pasó a sumarse a este grupo de textos básicos para el mundo helénico, representando la moral de la Grecia aristocrática y el ideal de la *arete* o excelencia, que abarcaba los ámbitos físico, ético y estético, en el hombre de bien (*aner kalokagathos*): Píndaro, el poeta de los epinicios, que loaban las victorias de los grandes atletas, de los púgiles o corredores, concurrentes a los juegos panhelénicos en torno a los santuarios de Delfos, Olimpia, Corinto y Nemea en sus Odas Píticas, Olímpicas, Ístmicas y Nemeas. Esta tríada poética fundamentó, durante algo más de un milenio de antigüedad, la educación literaria e integral del helenismo, la base de lecturas de cabecera junto a otros muchos clásicos canónicos, los trágicos, los historiadores, los oradores o los filósofos, que conformaron la *paideia* griega.

2. Contexto y periodización

Tras esta caracterización general es preciso circunscribir ahora más exactamente el ámbito tópico y cronológico de la civilización griega. Veamos cuáles son los orígenes del pueblo indoeuropeo conocido como griego que ha dado a la luz estos y otros logros. Sus comienzos se remontan, según algunas teorías, a su llegada a los Balcanes iniciada a finales del III milenio a. C., y además se han propuesto migraciones internas posteriores en secuencias inciertas basadas en la distribución y desarrollo de los dialectos del griego antiguo. Estas tesis sugieren al menos dos corrientes migratorias, la primera de jonios y eolios, y la segunda de dorios, que habrían concluido en cualquier caso a finales de la época oscura. La mitología griega hablaba de estas oleadas con nombres míticos como Teucro o Heracles, Helén o su hijo Doro, fundadores epónimos de los diversos grupos de población y lengua griega. En todo caso, los micénicos fueron, en efecto, la primera concreción histórica atestiguada del pueblo griego en el siglo XV a. C., con una lengua testimoniada en las tablillas del llamado Lineal B en los complejos palaciales, y unos ecos literarios muy discutidos en las obras homéricas, algunos siglos más tarde. Cuando llegan los dorios (el «retorno de los Heraclidas», según el mito), parece que se desmorona la cultura micénica, o al menos eso se creía tradicionalmente, aunque hoy se prefiere hablar con cautela de una serie de causas a este respecto. Comoquiera que fuese, la migración doria y el colapso micénico son seguidos por los llamados siglos oscuros (*dark ages*), entre los siglos XI y VIII a. C.

La génesis de la civilización griega clásica, tal y como la entendemos aquí, toma como fecha simbólica la celebración de los primeros Juegos Olímpicos en el año 776 a. C., que denotan la noción del panhelenismo, la seña de identidad común en cuanto a religión, moral, lengua y literatura entre las diversas y dispersas entidades preestatales de lengua y cultura griega. Como periodización general, se puede comenzar dividiendo el milenio de civilización griega en cuatro secciones temporales (arcaica, clásica, helenística e imperial romana) tomando como marco de referencia temporal algunas fechas que, aunque son límites convencionales, han

servido tradicionalmente para este propósito: desde los albores del siglo VIII a. C., es decir, el final de los siglos oscuros, hasta el fin de la tiranía de los Pisistrátidas en el siglo VI a. C., se puede hablar de la época arcaica; desde entonces hasta la muerte de Alejandro en el 323 a. C., podemos enmarcar la época clásica; desde el surgimiento de los reinos de los sucesores de Alejandro a su muerte —el Seléucida en Asia, el Antigónida en Grecia y el Lágida en Egipto— hasta la conquista romana de Egipto en 31 a. C. por Augusto y el consiguiente final de la última monarquía helenística a la muerte de su reina Cleopatra VII, hablaremos de la época helenística; y, por último, desde el gobierno de Augusto al de Justiniano, en el siglo VI, extenderemos la época imperial.

Durante el período arcaico y el clásico de la civilización griega los griegos son conscientes de formar parte de una identidad común, aunque están divididos políticamente y muestran su lealtad a su ciudad-estado de origen, por lo que se enfrentan entre sí de forma incesante hasta desembocar en la cruenta Guerra del Peloponeso, la gran guerra civil griega del siglo V a. C. entre Atenas y Esparta y sus aliados. A su término, y tras la breve hegemonía espartana y tebana, se alza la estrella de un reino norteño y semigriego, Macedonia, que bajo Filipo II primero y su hijo Alejandro, llamado el Grande, después, se hará abanderada del ideal panhelénico y unirá a las *poleis* griegas *nolens volens*. La campaña de Alejandro contra Persia, en principio concebida como represalia por la invasión persa de suelo griego en las Guerras Greco-persas, acaba con el sometimiento de la poderosa monarquía aqueménida y la extensión de los horizontes de la civilización griega allende las fronteras usuales y anteriormente descritas, hasta llegar a las fronteras del actual Pakistán y del Nilo. Como hitos simbólicos, Alejandro siembra sus conquistas de declaraciones y escenificaciones de su pretendida misión representativa de la identidad helénica: nada más cruzar el Helesponto visita Troya y rinde honores a los héroes homéricos, a los que veneraba, alegando seguir su ejemplo en la guerra contra oriente tras la primigenia campaña de los aqueos contra los troyanos; va fundando diversas colonias, llamándolas Alejandría, desde la más célebre, la egipcia, a la «última» (*eschate*), en los confines del mundo conocido; tras llegar lo más lejos que un griego había llegado jamás, funda

un altar a los Doce Dioses del Olimpo, el número perfecto y simbólico del panteón helénico. El resultado de sus conquistas y su peripecia vital es la ampliación más extraordinaria de los perfiles de la civilización griega, que se profundiza en la medida en que, a la muerte de Alejandro, el helenismo se enriquece con el contacto, en los reinos de los diádocos, o sucesores del monarca macedonio, con diversos elementos culturales en una mezcla ecléctica con sirios, judíos, egipcios y muchos otros pueblos. El griego, para entonces, se convierte en *lingua franca* de los viajes y el comercio y las nuevas monarquías, con una elite dirigente griega o de lengua griega, promocionan la *paideia* helénica y engrandecen sus residencias oficiales, ciudades opulentas que se convierten en focos de cultura griega: Alejandría, Pérgamo, Antioquía, Seleucia, etc. La ciudad-estado como forma de gobierno cede ante las grandes monarquías y la literatura y las artes fomentadas por estas expanden extraordinariamente los ideales de la cultura griega, a través del estudio y conservación de las obras de Homero y los autores clásicos en instituciones estatales como las de Alejandría o Pérgamo, mientras se fomenta el desarrollo de la ciencia griega, que avanza en contacto con otras tradiciones. La identidad griega se conserva y se enriquece mediante el contacto con otros pueblos, que acuden al griego atraídos por el prestigio de su cultura. En cuanto a la religión, la *interpretatio graeca* de los mitos y dioses de los pueblos con los que se iba entrando en contacto, ya desde Alejandro, permite un rico sincretismo religioso y cultural.

Tras las sucesivas conquistas romanas de todos los reinos griegos postalejandrinos, los griegos pasarán a vivir bajo la autoridad del *Imperium Romanum*. Pero, como recuerda oportunamente el verso de Horacio (*Graecia capta ferum victorem cepit*, Epist. II, 1, 156), la Grecia conquistada por los romanos domeñó a su vez a su feroz vencedor, y con su arte, su filosofía y su cultura llevó la civilización griega no solo a la hasta entonces agreste y militarizada Roma, sino a todos aquellos lugares de los que la urbe del Tíber logró enseñorearse. Durante esta etapa todos los romanos cultivados se preciaban de hablar y leer griego, de conversar al modo griego y de practicar la retórica y la filosofía helénicas. También bajo Roma se profundiza el sincretismo religioso y el mundo griego entra en

contacto con nuevas religiones orientales introducidas en el Imperio, como los cultos de Mitra o Isis. Sin embargo, entre los contactos espirituales o culturales con otros pueblos, habidos en el helenismo y bajo el poder romano, destaca la comunidad greco-judía que florece en Palestina y en Egipto y que creará el contexto oportuno para el fortalecimiento y difusión de una nueva religión, el cristianismo, que hará enorme fortuna. El cristianismo primitivo es de lengua y cultura griegas y poco a poco se empapa de toda la *paideia* griega anterior, imitando y ejercitándose en los géneros literarios tradicionales, desde la oratoria a la filosofía o la historiografía. El cristianismo dominará poco a poco el discurso público, la política y la cultura, y diversos emperadores, desde Constantino en adelante, favorecerán la nueva religión e irán relegando la antigua, cuando no proscribiéndola.

La antigüedad tardía, entre los siglos IV y VI, atestiguará un desplazamiento del centro de gravedad político desde Roma hacia la parte oriental del imperio, de lengua y cultura mayoritariamente helénicas. Con la caída de la parte occidental ante los bárbaros y su disgregación en diversos reinos, queda solo el Imperio Romano de Oriente —luego llamado convencionalmente Imperio Bizantino—, como única entidad estatal representante de la civilización grecorromana. Al mismo tiempo, sin embargo, los valores de esta civilización en la antigüedad habían impregnado ya a los bárbaros del norte, a los godos, francos o vándalos, que perpetuarían las tradiciones, la religión cristiana y el sistema educativo grecorromano. El término convencional a este milenio de civilización griega queremos ponerlo, como es tradición, en el año 529, cuando el emperador de Oriente, Justiniano, que a la sazón emprendió una exitosa aunque efímera reconquista de la *pars occidentalis*, decretó el cierre de la Academia platónica de Atenas. Esta fecha, que coincide con la fundación del monasterio de Montecassino por San Benito sobre un antiguo templo pagano, se tiene por el final simbólico de la civilización griega clásica. Con todo, esta perviviría en los muchos renacimientos posteriores del mundo clásico, desde la Europa bizantina y carolingia, a los posteriores en el Humanismo italiano o la Ilustración francesa y alemana.

3. Lo helénico: lengua y cultura

Tras el marco y localización de la civilización griega, huelga decir que toda esta tradición cultural corre parejas con la lengua y la literatura: solo aquellos que hablaban griego pertenecían a su ámbito de influencia, como recuerda oportunamente el orador Isócrates (*Panegírico*, 50), al señalar como *conditio sine qua non* de la identidad griega la lengua. Occidente sigue siendo hoy griego al menos en dos sentidos. En el primero, el literario e intelectual, porque la civilización griega coincide en su comienzo con Homero (s. VIII a. C.), pero se prolonga hasta nuestros días gracias a que la civilización letrada en occidente, por antonomasia, la *Respublica litterarum* del ideal humanista, es griega desde aquella literatura auroral que se enmarca entre los siglos VIII a. C. y V d. C. Y ello en el sentido amplio, humanístico, ideológico y vital que se refleja en autores fundacionales a la vez para cada tradición nacional europea, como Dante, Cervantes, Shakespeare, Milton, Shelley, Goethe o Hölderlin, por no citar a tantos otros que han perpetuado la concepción de la *paideia* clásica como el núcleo de la cultura occidental, en un hilo dorado que une a los autores y lectores, que atraviesa las edades y nunca cesa. El canon de la literatura griega, venerado en la posteridad, incluye no solo la *Ilíada* y la *Odisea*, sino todas las tragedias, los diálogos platónicos o las obras de Aristóteles, e incluso las obras cristianas, desde el Nuevo Testamento de la Biblia, redactado en griego helenístico, a las obras patrísticas de grandes escritores eclesiásticos.

Sin embargo, en cuanto a la literatura clásica griega, su materia prima fue, qué duda cabe, la mitología clásica. La palabra mito proviene, como es bien sabido, del griego antiguo *mythos*, que implica gran variedad de significados, desde «palabra» o «dicho» hasta «relato», «historia» e incluso «fábula» o «ficción». Tradicionalmente se ha opuesto a *logos* que, desde el célebre libro de Wilhelm A. Nestle, aparece como la mayor aportación de los griegos a nuestra civilización: el paso del *mythos*, como explicación irracional, poética, religiosa o ingenua del mundo, al *logos*, el comienzo del pensamiento lógico, científico, y filosófico, lo que admite explicación contrastada y justificada. Pero querer deslindar ambos campos en la antigua

civilización griega es tan simplista, *malgré* Nietzsche, como oponer a Apolo y Dioniso en el pensamiento o la religión griega. El mito es más que un relato oscuro y lejano de los orígenes, puesto que habita, como decía el mitólogo francés Marcel Detienne, en el país de la memoria y posee una enorme fuerza simbólica, una carga cultural y una vigencia sin parangón, como se ve en el regreso de un cierto reflorecimiento del mito en el pensamiento moderno. La herencia de Grecia y su civilización funciona más bien como una simbiosis de *logos* y *mythos*, en la que parte de la crítica ha querido destacar, desde el influyente *The Greeks and the Irrational* (1951) de Eric Robertson Dodds a nuestros días, los aspectos más simbólicos y, acaso, menos racionales. El mito es, en principio, una narración antigua y transmitida de generación en generación que relata historias sobre personajes legendarios en los primeros tiempos: un sistema que a la vez explica el mundo que habitamos y lo anima poética y simbólicamente. Para comprender cómo funciona el pensamiento mítico o, como lo llama Jean Gebser, la estructura mítica de la conciencia (que coexiste con la mágica y la racional en nosotros), hay que entender cómo lo mítico despliega la imaginación de la forma más sugestiva, como últimamente reivindican creadores y estudiosos. La mitología supone un legado fundamental de la antigua cultura griega, como la red de los relatos patrimoniales en los que esa civilización basó su religión, su arte, su literatura y gran parte de su modo de discurrir y argumentar. El mosaico de los mitos griegos ha configurado el imaginario y la cultura occidental, en un entramado de historias que se recrean y se cruzan entre sí trascendiendo su uso religioso. Aunque los griegos creyeran en sus mitos y estos fundamentaran la religión, en la concreción ritual y la conmemoración de las historias míticas en las festividades del culto antiguo, hay que decir que, en Grecia, el mito fue siempre patrimonio de los poetas y gozó de un carácter dúctil y fecundo, con mil variantes y reelaboraciones sobre las que los sacerdotes no tuvieron ningún control dogmático. De ahí la riqueza y la flexibilidad de la mitología griega como materia prima del arte y de la literatura, de ahí también su increíble pervivencia, la presencia de sus estructuras básicas en muchas reinterpretaciones y lecturas que llegan hasta nuestros días (figs. 3 y 7).

Pero junto al mito y las explicaciones tradicionales o irracionales de la religión, siempre presentes y creativas en la civilización helena, la cultura griega progresa a la vez gracias al empleo de un *logos* objetivo, que podría traducirse también de forma compleja como «razón», «razonamiento», «palabra coherente», «cálculo», «texto escrito». La argumentación lógica, frente a la mítica, constituye el segundo pilar, epistemológico y sistemático este, de la civilización griega, sobre la base del lenguaje, de las proposiciones y del diálogo, como se ve en la filosofía, las matemáticas, la física y la geometría, cuyas bases afloran ya en los llamados presocráticos, como Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Parménides de Elea, Anaximandro de Mileto o Heráclito de Éfeso, y se desarrollan en Platón y Aristóteles y en las escuelas científicas y filosóficas del helenismo y la época romana. A lo largo de toda la historia de la civilización griega se puede constatar esa combinación entre el discurso creativo y sublime del mito y el decurso metódico y progresivo de la razón sistematizadora del logos.

Asimismo, en tercer lugar, el helenismo se enraíza en la lengua, pues el griego no solo sigue siendo hablado y vivido por más de diez millones de personas, sino que durante más de treinta y cuatro siglos no se ha interrumpido esta corriente de cultura y civilización en una línea incesante solo superada por algunas lenguas orientales. El griego antiguo se ha estudiado sin interrupción y su vocabulario ha pasado a formar parte del léxico médico, científico, político y literario. El griego es la lengua indoeuropea con mayor historia atestiguada, desde los textos escritos en Lineal B hasta la literatura neogriega y además ha dado origen, gracias a su alfabeto, que deriva del fenicio, a otros alfabetos europeos de enorme fortuna, como el latino o el cirílico. Desde sus orígenes protohelénicos, cuando la lengua llega a los Balcanes en su forma primitiva, hasta la tradición de los aqueos de Homero (tal vez los *ahhiyawa* de las fuentes hititas) y de las tablillas micénicas de Lineal B, la lengua evoluciona en diversas formas y grupos. Tras la época oscura, los poemas homéricos son compuestos oralmente en una lengua artificial, una *Kunstsprache*, basada en dialectos eolios y jónicos: nace entonces el griego clásico en distintos dialectos que se van especializando literariamente para la épica, la lírica o la

prosa. El jónico-ático, es decir, el grupo dialectal hablado en Eubea, las islas del mar Egeo, la Jonia minorasiática y la península del Ática, se convierte en forma estandarizada para la prosa griega y adquiere, desde los filósofos o los historiadores, un carácter modélico, triunfando frente a otros dialectos, como el eólico, que se hablaba en la costa norte del Asia Menor, en la isla de Lesbos, en Tesalia y en Beocia, el dórico del Peloponeso o Creta y griego del noroeste, y el arcaico arcado-chipriota. Desde el mundo helenístico, y con base y modelo en el jónico-ático, se simplifica el griego en un dialecto común o *koine* que servirá como lengua franca en todo el oriente. Habrá una *koine* literaria importantísima para los escritores en griego de otros pueblos, basada en las obras redactadas en la época helenística por autores como Aristóteles, Polibio o Plutarco y sobre la que se fundamenta el griego neotestamentario. Sobre la *koine* hablada se modelará también el griego tardoantiguo y bizantino, que pierde las cantidades vocálicas, simplifica los diptongos y evolucionará, en un largo desarrollo lingüístico, hasta el griego actual.

4. Fronteras físicas e ideológicas de lo helénico

Sin embargo, a la hora de definir la identidad griega, tras hacer acopio de estas breves reflexiones histórico-culturales, geográficas, cronológicas, lingüísticas o literarias que nos permiten constatar la amplitud conceptual de la civilización griega, conviene dar cuenta también de las diferencias ideológicas con las que los griegos quisieron matizar su identidad frente a lo extranjero o lo «bárbaro», y que se resumen en varias nociones y dicotomías políticas enunciadas en la época clásica que oponían su civilización a la barbarie y las libertades de la *polis* al despotismo oriental. Esta diferencia ha devenido ya un lugar común y ha sido aprovechada interesadamente en épocas posteriores con un cierto prejuicio europeísta. Pero eso no nos atañe ahora, sino que debemos examinar de dónde procede esa inveterada y subyacente dicotomía, con carácter casi arquetípico, entre oriente y occidente que ha sido últimamente también revisitada en la discusión política contemporánea bajo el *leitmotiv* del choque de

civilizaciones por Samuel Huntington, que en el fondo contrapone la civilización y la barbarie, el orden y el caos, siguiendo un antiguo esquema del pensamiento mítico.

En la mitología griega el *chaos* se sitúa siempre en los orígenes y, tras la creación del mundo, el devenir del universo tiende por naturaleza hacia el *kosmos*, u orden del mismo. Así sucede en la *Teogonía* hesiódica, en la que se da cuenta de cómo desde ese caos o vacío primordial que, tiempo después, los filósofos y científicos griegos intentarían identificar con alguna de las *archai* o principios, se genera nuestro mundo en una progresión hacia el orden tras varias etapas previas de conflagración universal. Hay fuerzas que tienden al orden, a la forma y a la belleza canónica de la proporción, según las ideas estéticas del arcaísmo o el clasicismo griego, desde la noción de la armonía matemática de los pitagóricos, y otras que intentan hacer que el mundo retroceda y vuelva a las etapas oscuras de la materia y el caos. Desde la primera generación de dioses y la primera pareja del universo, que da origen al mundo, la formada por Gea y Urano, la Tierra y el Cielo como padres primeros, el universo se dota de marco físico y conceptual en el pensamiento mítico griego. De esa primera pareja reinante proceden dioses y hombres, pero hay otros seres y criaturas abstractas que se relacionan directamente con el caos y representan una fase anterior de la historia universal: el Tártaro, el Érebo y la Noche, dioses tenebrosos. O también sucede con una parte de la descendencia de Gea y Urano, los titanes o gigantes de la generación segunda de reyes del universo, Rea y Crono, que tratan de detener el progreso hacia el orden, representado por la tercera generación en la sucesión divina —siguiendo un viejo esquema mítico de origen oriental—, la familia de dioses olímpicos de Hera y Zeus. Así, el combate arquetípico entre los olímpicos y los titanes (la titanomaquia) o los gigantes (la gigantomaquia) o el duelo singular de Zeus y Tifón (la tifonomaquia), cobran un sentido muy señalado como conflagraciones cósmicas. Los albores del mundo en la mitología griega están marcados por esta lucha constante entre el caos y el orden, que no tiene claros vencedores en los primeros tiempos, pues las dos primeras generaciones en la sucesión divina —las de Urano y su corte de criaturas primordiales y la de Crono y los titanes— se caracterizan por presentar un

mundo inestable, sin estar formado completamente. Solo será durante la tercera generación, bajo el reinado de Zeus, cuando las fuerzas del orden pongan definitivamente a raya a las del caos y los seres primordiales queden encerrados en los abismos subterráneos (véase cap. 5: 5.1). El arte griego se complacía en presentar la titanomaquia o la gigantomaquia en los programas iconográficos de los templos griegos simbolizando la victoria del orden sobre el caos o, en una lectura política e identitaria, la del helenismo frente a los bárbaros.

Más allá de la poesía de Hesíodo y su arcaico pensamiento mítico, es en la obra histórica de Heródoto donde encontraremos un uso político de esta dualidad de categorías entre oriente y occidente. Curiosamente, Heródoto, nacido en Halicarnaso, en la costa jonia del Asia Menor, era un apasionado del mundo oriental incluido en la órbita del imperio persa, que conocía bien, pero lo contraponía al de los griegos, en lo que supone la génesis de cierto antagonismo cultural y geopolítico. Heródoto era oriundo del Asia Menor jonia, la que se había levantado en armas contra el dominio persa dando origen a las Guerras Greco-persas, punto de partida de su labor de historiador. Como jonio, contemporáneo de Pericles y admirador de la gloria de Atenas, adonde acudió para leer en público su celebérrima obra historiográfica, Heródoto otorga una relevancia trascendental a la revuelta contra los persas de los griegos del Asia Menor que, lejos de ser un lance local o menor, representa para él la contraposición del espíritu de las libertades griegas y el despotismo oriental. Como narrador del gran conflicto entre oriente y occidente, Heródoto retrata a griegos y persas como en un gran fresco épico-mitológico, con influencia de la tragedia —el historiador era amigo del gran Sófocles— en el que la *hybris* o desmesura de los bárbaros es en buena parte responsable de su perdición y en la que el valor individual y heroico de los caudillos griegos se ve recompensado por potencias sobrenaturales. Pero no hay maniqueísmo en la manera en que presenta Heródoto las Guerras Greco-persas, sino una constatación del sentido de pertenencia subjetivo que nos permite reflexionar aquí, de forma preliminar, sobre la identidad griega.

En efecto, Heródoto de Halicarnaso es, en sus *Historias*, un testigo de excepción de lo que significa la creación de identidades mediante la

contraposición con lo foráneo (figs. 1 y 2). El concepto de límite o la frontera separa lo griego de lo bárbaro y delimita, de manera natural pero también física y teórica, las identidades. Curiosamente lo enuncia un griego de la frontera, como Heródoto, que vivió en un lugar marcado por el contacto cultural y la permeabilidad entre oriente y occidente. Las ciudades griegas del Asia Menor, en efecto, y en las islas de sus cercanías —Éfeso, Mileto, Esmirna, Halicarnaso, Samos, Focea, Colofón, Priene y otras muchas en zonas de influencia persa— atestiguan el nacimiento de la filosofía y la ciencia griegas gracias precisamente al contacto entre diversos pueblos en el ámbito del gran imperio multiétnico de los aqueménidas. Merced a su favorable posición geográfica, sus comunicaciones y sus recursos naturales, esta zona cosmopolita será el lugar de mediación cultural y comercial más dinámico del mundo griego. En ella desarrollan su actividad científica pensadores como Anaximandro, Anaxímenes, Tales, Heráclito, Jenófanes o Pitágoras, y de ella parten audaces exploraciones como las de Escílax, Coleo, Hecateo o el propio Heródoto, viajero a la par que historiador.

En la Grecia clásica el límite de las identidades, puede decirse, presenta una doble naturaleza divisoria: en primer lugar, la línea que separa a griegos (*hellenes*) de extranjeros (*barbaroi*), una frontera cultural sobre todo marcada por la lengua, pues el mismo nombre de bárbaro proviene de la onomatopeya del balbuceo de quien no habla griego, que representa un límite de menor permeabilidad; en segundo lugar, los límites que dividen a los griegos en las diversas *poleis* y que marcan una línea divisoria política y comercial de mayor permeabilidad. También se corresponden estos límites con un doble aspecto geográfico y político, como se ve en la terminología usada por los historiadores al respecto. Los límites del mundo griego se marcan siempre por oposición a otros pueblos que carecen supuestamente del orden y la mesura griegas y, sobre todo, de su característico instrumento de organización y mediación sociopolítica: la *polis*. Pero esto se examinará con más detalle en el capítulo 2, al hablar del espacio público en Grecia.

5. Héroes fundadores de la civilización

El culto a los héroes tutelares, que procedían del ámbito del mito pero que habían cobrado funciones de patronazgo o fundacionales de una determinada *polis*, tenía gran importancia en la comunidad política. Así ocurría, por ejemplo, con Teseo en Atenas o Cadmo en Tebas. Los héroes, hijos de dioses pero humanos, eran muy relevantes para la identidad ciudadana como fundadores míticos de las ciudades-estado y de sus estirpes de gobernantes y su culto, instituido normalmente desde antiguo, cobraba nuevo ímpetu en momentos de reafirmación «nacional». El caso de Teseo es muy revelador del uso político del mito y de la figura de un héroe: se trata de un héroe tradicional sobre el que existió un antiguo ciclo épico, pero que, desde el siglo V a. C., en plena expansión imperial ateniense, empieza a perfilarse en la iconografía y las fuentes literarias como símbolo de Atenas frente a los otros griegos (como par del dorio Heracles) y frente a peligros de origen bárbaro (como vencedor en el mito de los centauros y las amazonas, símbolos ambos de la otredad). Políticamente, el mito de Teseo fue adquiriendo enorme importancia para Atenas hasta el punto de que, según la leyenda, los atenienses le atribuían su primera constitución política. De hecho, su figura mítica sirvió incluso para afanes imperialistas, como se ve su relación con el santuario panhelénico de Delos, donde recaló, según la leyenda, a su regreso victorioso desde la Creta del Minotauro y consagró un templo estableciendo festividades con los jóvenes: los atenienses conmemoraban esto mediante una expedición anual a esta isla, de la que tomó el nombre la liga militar que encabezaría la Atenas belicista de época clásica. Plutarco nos da otra pista sobre la conversión de Teseo en el héroe nacional ateniense, relacionada esta vez con su papel en las guerras contra los persas:

> Más adelante, entre otras cosas que movieron a los atenienses a venerar a Teseo como héroe, concurrió el que a muchos de los que en Maratón pelearon contra los Medos les pareció que veían la sombra de Teseo que, armada delante de ellos, perseguía a los bárbaros.
>
> *Vida de Teseo,*
> trad. de A. Ranz Romanillos

Otro ejemplo es el episodio histórico de la conquista de la isla de Esciros bajo el estratego Cimón, so pretexto de que un oráculo había prescrito a los atenienses recuperar los huesos de Teseo, muerto allí según la tradición, y enterrarlos en Atenas con grandes honores. Aunque las narraciones más antiguas sobre Teseo se han perdido, entre ellas los restos de su ciclo épico, por la época en que la expedición ateniense llevó los restos del héroe a la ciudad para enterrarlos cerca del ágora empiezan a proliferar testimonios del arte y la literatura, muchos conservados hoy, que fueron señalándolo como héroe de Atenas por excelencia: así se ve, por ejemplo, en los versos de Baquílides. El motivo mítico de que la ciudad estará segura mientras los huesos de su héroe tutelar se encuentren allí enterrados se repite en varias ciudades griegas, como la propia Esparta, que envió otra misión a recobrar los huesos de su héroe Orestes, u Orcómeno, que decretó la búsqueda de los restos de Acteón para conjurar los males de la ciudad. El culto a las tumbas de los héroes míticos establecía un vínculo simbólico entre la política ciudadana y el pasado mítico, en una estrategia de legitimación.

A los héroes se atribuye normalmente la fundación legendaria de la forma de gobierno o al menos de la ciudad en su configuración física, e incluso urbanística, y la institución de los cultos cívicos. Volviendo al caso de Teseo, las fuentes proatenienses le retratan como un gobernante que, antes de su exilio —por un anacrónico ostracismo, según un escolio a Aristófanes, debido a una acusación de tiranía— habría sido el responsable de un programa urbanístico para embellecer la ciudad mediante edificios simbólicos y de la fundación de algunas de las festividades más importantes de la ciudad, como las Panateneas y las Delias. Incluso se le atribuía la propia fundación de la gran Atenas a partir del proceso llamado sinecismo (*synoikismos*), o unión de aldeas o diversos *oikoi*. Dice Tucídides al respecto:

> Una vez que Teseo subió al trono, hombre que era, además de inteligente, poderoso, reorganizó el territorio en otros aspectos, disolvió los Consejos y las magistraturas de las demás ciudades y los refundió todos en lo que es la actual ciudad […] y obligó a que, aunque cada uno continuara habitando como antes su territorio, tuvieran todos a ésta como única capital; la cual, merced a la contribución de todos, se transformó en una gran ciudad, y así fue entregada por Teseo a sus descendientes.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* II 15, 1-2,
trad. de A. Guzmán Guerra

En su camino al Ática, Teseo, hijo mítico de Poseidón, va cumpliendo una misión civilizadora cuando, según el mito, marcha a buscar a su padre putativo Egeo a Atenas para lograr su reconocimiento. Antes de que él lo transitara, el camino hacia Atenas estaba plagado de peligros y de bandidos que asaltaban y mataban a los viajeros, en una muestra de una sociedad prepolítica. En su camino, Teseo se convierte en un héroe civilizador que pacifica la sociedad y limpia de peligros la zona de influencia de la cultura jónico-ática: mata en Epidauro al forzudo Corinetes, en Corinto al ladrón Pitiocamptes, luego a Sinis y a Escirón, en Eleusis al púgil Cerción, y por último, a las puertas ya de Atenas, vence a Damastes (llamado también Procrustes). El poeta Baquílides alude a algunas de estas hazañas en sus versos elogiosos. Pronto será Teseo el representante de la civilización ateniense en todos sus aspectos: su triunfo sobre el Minotauro y la abolición del espantoso tributo al que tenía sometida a Atenas es otro hito fundamental. En la versión posterior de Plutarco, acrecida con todas las tradiciones míticas en honor a Atenas, Teseo aparece como un héroe simbólico de la civilización. Es una especie de primer inventor (*protos heuretes*) de la política, de la moneda, de los contornos de la ciudad y sus fronteras, de sus leyes y de las buenas costumbres, en fin, que han de regir a la comunidad humana. Un héroe, en fin, que representa como pocos otros la civilización griega y su poder transformador. Veamos cómo refiere la tradición mítica recogida por Plutarco su actuación política y su propia configuración física del Ática:

> Después del fin de Egeo, Teseo concibió un grande y admirable proyecto: el de reunir a quienes habitaban el Ática en una sola ciudad y hacer un solo pueblo con un solo Estado de gente que hasta entonces había estado desperdigada y que difícilmente podía ser convocada para defender el bien común, de gente que, a veces, incluso se enemistaba y luchaba entre sí. Por consiguiente, iba visitando los distintos pueblos y familias procurando convencerlos de su proyecto. Los hombres corrientes y los pobres aceptaron en seguida sus exhortaciones, a los poderosos les hablaba de un gobierno sin rey, una democracia en la que él solo sería un jefe guerrero y un guardián de las leyes, y en la que en lo demás habría igualdad de derechos para todos; de esta forma, unos se dejaron convencer y otros, que temían el poder, que ya era grande, y la audacia de Teseo, prefirieron hacer ver que consentían en ello por convencimiento en vez de por la

fuerza. Destruyó, pues, los diferentes pritáneos y los *bouleuteria*, suprimió las magistraturas locales e hizo un solo pritáneo y un solo *bouleuterion*, comunes a todos, donde ahora se alza la ciudad. Llamó al Estado que había creado Atenas e instituyó las Panateneas como sacrificio común. Celebró también el sacrificio de los *Metoikia* el día 16 del mes *Hekatombeon*, que todavía se sigue celebrando. Pasó después a organizar el Estado, una vez que hubo renunciado a la realeza, como había prometido, y comenzó por los dioses. (…) Como quería engrandecer aún más la ciudad, llamaba a todo el mundo a disfrutar de la igualdad de derechos. Dicen que el pregón «Todos aquí, buena gente» fue el empleado por Teseo cuando estaba reuniendo todas las poblaciones en un solo pueblo. No permitió, sin embargo, que la abigarrada muchedumbre que llegaba introdujera confusión y desorden en la democracia, sino que él fue el primero en separar los nobles, los campesinos y los artesanos. A los nobles les encargó de ocuparse de las cosas divinas, suministrar los magistrados, enseñar las leyes e interpretar las tradiciones profanas y sagradas; con ello, púsoles en pie de igualdad con los demás ciudadanos, pues, en opinión general, los nobles sobresalían por su entendimiento, por su utilidad los campesinos y por su número los artesanos. Que él fue el primero en inclinarse por la muchedumbre, como dice Aristóteles, y en renunciar a la monarquía, parece confirmarlo Homero en el Catálogo de las naves, donde sólo llama *demos* a los atenienses. Teseo acuñó también moneda en la que estaba grabado un buey, aludiendo ya al toro de Maratón, ya al general de Minos, o por incitar a los ciudadanos a la agricultura. De ahí, según se dice, las expresiones «del valor de cien bueyes» y «del valor de diez bueyes». Anexionada firmemente al Ática el territorio de Mégara, erigió en el Istmo aquella famosa estela, en la que había una inscripción en dos trímetros que indicaban la frontera. El primero, que miraba a oriente, rezaba: «No es esto ya el Peloponeso, sino Jonia». Y el otro que miraba a occidente: «Esto es el Peloponeso, y no Jonia».

Plutarco, *Teseo*,
XXIV-XXV
trad. de A. Melero

Claramente, el ámbito cultural, geográfico y civilizatorio de la cultura jónico-ática queda así marcado por la acción heroica de Teseo frente al otro gran pueblo griego: los dorios del Peloponeso. A este respecto, el otro héroe identitario de la civilización griega —y en cierto modo rival dorio de Teseo— es el mítico Heracles, hijo de Zeus, al que los dorios veneraban sobremanera y que tiene una faceta civilizadora que se expresa en sus aventuras contra todo tipo de monstruos y peligros extremos. Su infancia es excepcional y también paralela a Teseo, con su doble linaje, divino y humano (Zeus y Anfitrión). En su educación, Heracles sigue los cánones míticos y ha de ejercitarse con sabios y maestros en todas las artes que convienen a los héroes de la mitología, para luego averiguar por los oráculos cuál es la misión que el destino les depara. Una vez culminada su formación, la labor civilizadora de Heracles es pronto descubierta en las

proezas que le deparan los dioses, una misión al servicio de su primo el rey Euristeo en Argos, los famosos Doce Trabajos (*dodeka athloi*). En ellos, y en paralelo a Teseo, se ven pruebas de fuerza, astucia y valor sobrehumano que tienen una misión civilizadora muy clara. Algunos de sus *athloi* son típicos del héroe matador de animales monstruosos, como la Hidra de Lerna, con cuya sangre venenosa impregnará sus flechas en lo sucesivo, o las mulas de Diomedes, que devoran a los visitantes a la corte de este rey: Heracles limpiará el Peloponeso y el mundo de influencia doria de peligros y seres horrendos. Otros trabajos se relacionan con la acción de marcar los límites entre nuestro mundo y el más allá, como su viaje al país de las amazonas y al reino de Gerión, fundando los límites del mundo —las llamadas columnas de Heracles—, hasta la búsqueda de las manzanas de las Hespérides, en los confines de la tierra, el *Finisterrae*. En ello recuerda la labor civilizadora del dios Dioniso, otra figura emblemática de la civilización griega, que marcha a difundir sus dones tan lejos como la India, allí donde llegara en época helenística la civilización griega. También Heracles llega a los confines del mundo griego y, a la par, pacifica y ordena su interior como héroe de la cultura doria. Sus trabajos, seguramente al principio episodios míticos independientes dentro del ciclo del héroe, se fijaron ya en época arcaica en un canon de doce hazañas, un número perfecto como el de los Olímpicos al que Alejandro consagrara un altar en los extremos del mundo conocido.

6. El espacio conceptual de la civilización

El ámbito cultural de la civilización griega está, pues, simbólicamente marcado por estos héroes culturales y civilizadores. En el exterior, señalan la oposición con lo bárbaro y con lo ignoto. En el interior, cada héroe marca también los límites culturales y políticos entre las tribus griegas: jonios, dorios, eolios, etc. Pero cada *polis* tiene, también, una clara dimensión física y territorial, que no se limita al espacio amurallado y se extiende por la tierra de labranza, por los puertos, las montañas e incluso los confines. Su extensión es variable en cada caso y hay constancia de una mayoría de

poleis más reducidas frente a las grandes potencias griegas, Atenas y Esparta, cuya área de influencia superaba el millar de kilómetros cuadrados: en el caso de Atenas, poseía una superficie de unos dos mil quinientos kilómetros cuadrados, con unas 65 000 hectáreas de terreno cultivable. En el caso de Esparta, tenía un territorio de unos 8400 kilómetros cuadrados, cinco veces más que territorios como la Fócide, donde había, por ejemplo, unas veintidós ciudades.

Sin embargo, como puede colegirse de estas líneas introductorias, la noción de *polis* —como la propia idea de civilización griega— no tenía tanto que ver con el espacio físico y el territorio como con la noción de la comunidad cultural y política que la conformaba, ya los ciudadanos (*politai*) que «son» realmente la ciudad o ya los griegos (*hellenes*), hablantes de griego y participantes en su cultura y religión, que «son» realmente esa civilización: es una perspectiva humana y, por qué no decirlo, también humanística. Una anécdota ocurrida durante las Guerras Greco-persas lo pone claramente de manifiesto, cuando los atenienses, urgidos por el avance persa, hubieron de abandonar su ciudad, siguiendo los consejos de Temístocles y, tras, subir a sus naves, se refugiaron en la isla de Salamina y en Trecén. Seguían los atenienses, aquel oráculo que les recomendaba refugiarse tras un «muro de madera», en referencia enigmática a la flota que les salvaría de los persas mientras estos saqueaban su ciudad y a la postre los derrotaría en la batalla de Salamina. Antes de esta, y en aquella tensa situación, el general corintio Adimanto despreció a Temístocles llamándole «apátrida» (*apolis*) y quiso privarle de voz en el consejo de guerra, pensando acaso que Atenas, invadida por los persas y abandonada por sus líderes y sus ciudadanos, había perdido su dignidad. Pero Temístocles respondió que los atenienses «tenían una *polis* y un territorio», y que este era mayor que el de los corintios, pues contaban con doscientas naves perfectamente equipadas (Heródoto 8, 61, 1-2). Con ello dejaba claro que allí donde fueran los atenienses estaba su ciudad, independientemente de tener o no templos y edificios espléndidos, y que los barcos, en ese caso, eran su territorio: en aquella situación de emergencia, habían formado temporalmente una nueva *polis*, fuera de su ámbito espacial tradicional, ya estuvieran en un exilio o embarcados en su flota. Otro ejemplo paralelo se

ve en el caso de los focenses, que fueron obligados a partir de su emplazamiento original en la costa de Asia Menor por la presión de los persas y acabaron estableciéndose en el Mediterráneo occidental o el de los samios, que se vieron obligados a permanecer desterrados durante cuarenta y cuatro años de su isla natal, Samos, pese a lo que conservaron todo el tiempo su denominación oficial de «los samios». Esta noción de que la *polis* no es otra cosa que sus ciudadanos queda manifiesta en el hecho de que en la lengua griega no se alude a la comunidad política por un nombre de lugar, como en castellano «Atenas», sino por el nombre del colectivo, «los atenienses» (*hoi Athenaioi*), que es la denominación oficial del ente estatal que figura en los documentos, así como «los espartanos», «los corintios», «los emporitanos», etcétera.

Que la *polis* no significaba necesariamente grandes edificios y avenidas, sino buenos ciudadanos se desprende también del testimonio de Tucídides al reflexionar sobre el poderío de la ciudad de Esparta frente a su Atenas natal de esta manera:

> Si la ciudad de los espartanos fuera destruida y subsistieran solamente sus templos y las plantas de sus edificios, creo que las generaciones venideras tendrían serias dudas de su poder al compararlas con su fama.

Hay que recordar, así, el proverbio griego según el cual una *polis* no eran sus murallas, sino sus ciudadanos. Es decir, allí donde estén sus ciudadanos se encuentra la *polis*, más allá de cualquier otra consideración, *politai* que comparten un sistema organizativo para sus vidas, unos valores y leyes propias, unas tradiciones ancestrales y religiosas, independencia política y legislativa (*eleutheria* y *autonomia*) y una capacidad de autoabastecimiento (*autarkeia*). Tal es el medio natural de vida del hombre griego, como evidencia Aristóteles en su *Política* (1253a) al decir que el hombre es un «animal político» (*zoon politikon*), o sea, un ser cuyo medio natural es la *polis*. Así se destacaba ante todo que el nombre de *polis* no podía aplicarse a cualquier núcleo de población urbano, sino solo al que diera cobijo a una comunidad política (*koinonia politike*), formada por ciudadanos que comparten un ideal de virtud individual y colectiva. El término *koinonia* es la palabra griega por excelencia que designa la «sociedad», la comunidad y

la participación comunitaria. Si en el pensamiento de Platón *koinonia* designaba no solo una comunidad política sino también educativa o filosófica, Aristóteles lo ciñe a la comunidad ciudadana y política. Considera el filósofo que, desde el núcleo básico de la sociedad, la familia (*oikos*) y la estirpe (*genos*), hay un desarrollo ulterior de diversos modelos estatales en progresión hasta llegar a la *koinonia politike*, alma de la *polis*, la comunidad política, que puede luego concretarse en diversos modelos constitucionales (*politeiai*), como el monárquico, el oligárquico o el democrático.

En cuanto a la *politeia*, es decir, el tipo de organización política, se puede decir que también fue un signo de identidad muy marcado, sobre todo en la propaganda ateniense tras las Guerras Greco-persas. La superioridad moral y espiritual de Atenas como modelo o escuela de Grecia es cuño identitario, político y cultural, como se ve en el célebre *logos epitaphios* de Pericles, recreado por Tucídides. Allí aparece el canon moral clásico de Atenas combinado con la ponderación de la democracia como el mejor sistema y, por supuesto, de la ciudad del Ática como la reina de las ciudades-estado de la antigua Grecia. Es decir, la dimensión ética de la civilización que representaba Atenas:

> Ciertamente, cultivamos la belleza con sencillez y el conocimiento sin caer en la molicie; nos servimos de la riqueza para obrar oportunamente más que para hablar con arrogancia y reconocer la pobreza no es tan vergonzoso como no huir de ella mediante el trabajo. La preocupación por los asuntos públicos, a la vez que por su privacidad, concurre en algunos individuos y los demás, dedicados a otros negocios, no por ello entienden menos de política. Pues somos los únicos que consideramos al que no participa de estas cuestiones no un despreocupado, sino un inútil. Y es que nosotros juzgamos o reflexionamos convenientemente sobre las cuestiones, pues la palabra no nos parece un perjuicio para la acción, sino más bien lo es el no informarse previamente de palabra antes de acometer la acción precisa. En efecto, tenemos también esta particularidad: nosotros, a la vez que tenemos valor en gran medida, deliberamos sobre todo lo que vamos a emprender; a los otros, la ignorancia les lleva al atrevimiento y la reflexión, a la vacilación. Con justicia, deberían ser considerados los mejor predispuestos aquellos que, conociendo bien claramente lo terrible tanto como lo placentero, precisamente por ello no rehúyen los peligros. También nos distinguimos de la mayoría en nuestra conducta generosa, pues no recibiendo favores, sino ofreciéndolos, es como nos ganamos a nuestros amigos. Pues el benefactor es más firme amigo, ya que con su buena disposición hacia el receptor perpetúa el reconocimiento debido; mientras que el deudor es más débil, pues sabe que devolverá el favor no por agradecimiento sino por deber. Y somos los únicos que ofrecemos nuestra ayuda sin miedo no por calculada conveniencia, sino con la

> confianza que otorga la libertad. En resumen, afirmo que toda nuestra ciudad es modelo para Grecia y que creo que cada uno de los nuestros, en un mismo hombre, podría ofrecer (en caso necesario) un cuerpo capaz para una gran multitud de actividades con la mayor gracia y versatilidad.
>
> Tucídides 11, 40-41,
> trad. de M. Movellán Luis

Pero siempre hay que recordar que en Grecia no solo existieron otras formas de gobierno aparte de la democracia, sino que la *polis* convivió con otros tipos de realidades políticas menos sistematizadas, como el *ethnos*, que en ocasiones se ha traducido a través de la expresión «sociedad tribal». En ese primer sentido político, los *ethne*, que se localizan en la vecindad de las *poleis*, se configuran como un sistema de estado diferente a la *polis*, como se ve en los ejemplos de Tesalia y Epiro, extensas regiones periféricas del mundo griego continental donde perduraron algunos aspectos económicos, sociales y políticos que aparecen ya en Homero para designar un tipo de sociedad más arcaica, basada en la interacción de los clanes familiares o *gene*, que abarca un gran número de asentamientos, y un espacio geográfico mayor que el de las *poleis*, con una organización política más abierta y simplificada que estas. En estas áreas localizadas sobre todo en la Grecia central y noroccidental el sentido de pertenencia al *ethnos*, basado en mitos comunes de referencia, supuso un contrapeso a la influencia de las *poleis* y definía a una sociedad sin un marco urbano delimitado como la de los tesalios, etolios, locrios o arcadios. Habrá además otras formas organizativas aparte de la concreta *polis* y el difuso *ethnos*, como la *basileia* o monarquía territorial de lugares como Cirene, Macedonia o Salamina (Chipre), que contribuyen también a forjar una parte del imaginario helénico y que, a partir del ascenso estelar en el siglo IV a. C. de la monarquía macedónica a la hegemonía de toda Grecia, primero, y luego de todo el mundo conocido, experimentará un protagonismo indudable como representante de la identidad griega en el helenismo y sobre todo en el proceso de exportación de su sistema de valores e ideales a todo el orbe, desde el oriente persa, a Egipto o al occidente romano. No hay que olvidar, por último, la institución del *Koinon*, una suerte de liga o

federación de ciudades-estado, que tuvo especial fortuna como forma de organización política en la época helenística.

También se puede definir la identidad helénica por oposición a los pueblos con los que los griegos habían entrado en contacto a través de tierra y mar como, por ejemplo, los fenicios, los egipcios y los habitantes del norte de la península balcánica, ilirios y tracios. En cuanto a los tracios, pueblos dedicados a la agricultura y al pastoreo y habitantes de un país rico en recursos metalíferos, eran para los griegos la quintaesencia de lo bárbaro, semejantes a los escitas nómadas y apátridas, pero cuya tierra poseía interés. Otra era la consideración de los egipcios, espejo en el que los griegos se miraban y a los que admiraban como un pueblo de notable antigüedad, enormes templos y construcciones, y venerables saberes y a donde acudían los más sabios de entre los griegos para aprender las artes y las ciencias. Los comerciantes fenicios, de los que los griegos aprendieron el arte de la escritura, se cuentan entre estos bárbaros más civilizados. Otro era el caso de los pueblos con los que contactaron los griegos del Asia Menor jonia: frigios, lidios, carios y otros pueblos. Como otras naciones de la zona, el reino lidio, de proverbial riqueza, como sus reyes Giges o Creso, colapsó pronto ante los persas, que acapararían la ambivalente admiración de los griegos como espejo de civilización y barbarie a la vez.

El fulgurante auge de la monarquía aqueménida, desde el reinado de Ciro el Grande en adelante, admiraba y espantaba a la par a los griegos, que veían en el lujo y la soberbia orientales una muestra de *hybris* contraria a la mesura preconizada por los sabios griegos. Es la desmesura persa la que provoca el recelo griego y, a la postre, el enfrentamiento entre los dos pueblos. Otras contraposiciones legendarias para la conformación de la identidad griega hacen referencia a aspectos éticos como el carácter sumiso de los súbditos del rey persa, que se deben humillar ante él con el ritual cortesano de la *proskynesis* (reverencia), algo inadmisible para un griego, que solo hubiera honrado así a un dios. Igualmente, el rey persa dispone de las vidas de sus súbditos a placer, como si de objetos se tratase, y los griegos, al menos a partir de la obra de Heródoto, pronto enarbolarán la bandera de las libertades individuales y colectivas para definirse como pueblo frente a su opuesto, el bárbaro por excelencia, el persa. El choque

entre las dos visiones del mundo que se polariza en la obra de Heródoto, en cambio, contrasta con el hecho de que muchos griegos combatieron del lado persa en las Guerras Greco-persas. En todo caso, he aquí la principal frontera cultural, la de la identidad helénica simbolizada por la libertad de las ciudades-estado griegas, ya sea de la democrática Atenas o de la oligárquica Esparta, frente al despotismo absoluto del rey persa. La frontera cultural interior entre ambas ciudades griegas, que simboliza la brecha entre jonios y dorios, no tardaría en aflorar en el segundo gran conflicto bélico que asuela Grecia en la época clásica, la Guerra del Peloponeso, y que será glosada por un historiador más atento a las sutilezas de la política y de la razón de estado: el ateniense Tucídides.

Como vemos, otros signos de la identidad helénica, más allá del espacio físico, la lengua y la religión, eran de índole conceptual: la noción de organización política participativa o proporcionada y, especialmente, el concepto de pertenencia a una cultura común, marcada por los poemas homéricos y los centros de culto panhelénicos. Son ideas clave que conformaban la identidad colectiva griega y que determinaban el modo de vida de la aristocracia, como la noción de *agon* ("certamen") y *paideia* ("educación"), la del equilibrio y buena medida (*isonomia* y *eunomia*), el justo medio (*mesotes*), la equidad (*isonomia* y *dikaiosyne*) y la moderación ética (*sophrosyne*). Incluso fisiológicamente los griegos, según afirma la teoría hipocrática en el tratado *Sobre aires, aguas y lugares*, poseían una naturaleza equilibrada pues, al habitar en el punto medio de la tierra, los humores del cuerpo estaban en proporción justa en su cuerpo. Otros pueblos más cercanos al sol, como los etíopes, de piel oscura por estar algo quemados, o algunos, como los escitas, más lejanos de ese *mesogeion* o Mediterráneo, es decir, del punto justo y medio de la tierra, tenían problemas fisiológicos de variada índole. En la dimensión ética, también el equilibrio y la razón correspondían, como no podía ser de otra manera, al pueblo griego frente a los bárbaros. Así conceptualiza la geografía moral de los griegos Aristóteles en la *Política*, haciéndose eco sin duda de la tradición de la medicina hipocrática:

> Los pueblos que habitan en lugares fríos, y especialmente los de Europa, están llenos de brío, pero faltos de inteligencia y de técnicas, y por eso viven en cierta libertad, pero sin organización

política e incapacitados para gobernar. Los que habitan el Asia son inteligentes y de espíritu técnico, pero faltos de brío, y por tanto llevan una vida de sometimiento y servidumbre. La raza griega, así como ocupa localmente una posición intermedia, participa de las características de ambos grupos y es a la vez briosa e inteligente; por eso no solo vive libre, sino que es la que mejor se gobierna y la más capacitada para gobernar a todos los demás si alcanzara la unidad política.

Aristóteles,
Política, VII, 1327 b 22 s
trad. de S. Albano

Finalmente, la filosofía coincide con la tradición religiosa al otorgar a la dimensión ética de los griegos el lugar más importante como señal distintiva de su identidad: la moderación, la equidad y el autoconocimiento. Piénsese en la sabiduría tradicional de los griegos, condensada en las máximas de los siete sabios y en el recinto enigmático del dios Apolo en Delfos. Allí se cifraba el máximo exponente de la identidad panhelénica, centrada, ordenada, mesurada, gobernada por sus doce dioses olímpicos y por la tradición sapiencial y religiosa patrimonial. En Delfos, estaban grabados simbólicamente los dichos de los Siete Sabios de Grecia —Tales de Mileto, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleóbulo de Lindo, Solón de Atenas, Quilón de Esparta y Misón de Quenas— de los que, los más conocidos, representan la mesura y la reflexión griega: «Conócete a ti mismo» (*Gnothi seauton*) y «Nada en demasía» (*Meden agan*). En el santuario panhelénico de Apolo en Delfos, el peregrino se encontraba con la famosa y misteriosa letra E que presidía el recinto, relacionada con la enigmática sabiduría del dios, con la tumba de Dioniso, y con inscripciones y monumentos relacionados con Homero y Píndaro. Es ese santuario el que, entroncando con el *logos* de la filosofía, impulsaría a Sócrates a su labor investigadora y humanista y le declararía el más sabio de entre los hombres a través de un oráculo.

2. El espacio público y el marco familiar: *agora*

> Considerando que toda *polis* es una suerte de comunidad (*koinonia*), y que toda comunidad está constituida por causa de algo bueno (todo el mundo hace todo lo que hace porque le parece bueno), está claro que, si todas pretenden algún bien, la que lo hace en mayor medida es la principal de todas las comunidades y la que a todas engloba. Se trata de la *polis*, que es la comunidad de los ciudadanos (*koinonia politike*). […] Y la comunidad constituida por naturaleza para la satisfacción de las necesidades cotidianas es el *oikos*.
>
> Aristóteles, *Política* 1252 a-b,
> trad. de R. López Melero

Aunque este tema se refiere al ámbito familiar tanto como al espacio público, *agora* parece una palabra adecuada para su identificación. La *polis* era un conjunto de familias que tenían casas y haciendas de su propiedad, pero integradas en un territorio con unas fronteras —es decir, unos límites definidos—, el cual era considerado como pertenencia de todos los ciudadanos, obligados, por ello, a defenderlo solidariamente. La cuestión de si se puede hablar de espacio público en la Grecia antigua, según la definición de Jürgen Habermas como el espacio abstracto del intercambio público, es discutida por los historiadores. Sin embargo, en un mundo en el que resulta ciertamente difícil distinguir entre el estado y la sociedad, sí cabría considerar como ámbito público el conjunto de los lugares donde coinciden los ciudadanos por razón de intereses comunes y que es donde se genera la dinámica política. Tratándose de Atenas, debemos pensar, sobre todo, en el ágora, principal lugar de encuentro, donde se expone incluso la legislación escrita, la de Solón, en un claro contraste con Esparta. La escritura de la ley en los áxones de Solón (fig. 31) y su exposición y publicidad en el lugar central de la *polis* es una revolución que cambia la

idea del estado y del ejercicio del poder en comparación con momentos anteriores de la historia. La proliferación de inscripciones legislativas a lo largo de los ciento cincuenta años posteriores a la implantación del régimen democrático confirma la impresión de que el espacio público en Atenas está determinado por el uso público de la escritura y, en otro sentido, de la oratoria oficial. Destaca en estas manifestaciones de la voluntad política el empleo de términos como *koinon o demosios* en referencia a la comunidad política. También se va a generar una interesante discusión pública, sobre todo a finales del siglo V y principios del IV a. C., en las escuelas de filosofía y retórica, que procesan la información más allá del poder político constituido en asamblea y generan un espacio público conceptual, un discurso abierto que se ve, por ejemplo, en Platón o Isócrates. En la Atenas clásica, además, proliferaron los espacios de discusión intermedios, no estrictamente institucionalizados como espacio público o político, que se desarrollaron a la sombra del sistema democrático: un ejemplo eran los simposios, que constituían pequeñas reproducciones de la discusión pública en cada casa privada, y también hay que destacar las diversas asociaciones cultuales, las fratrías, las reuniones espontáneas en el ágora, como reflejan abundantemente los diálogos de Platón, etc. Por último, las heterías, sociedades secretas nobiliarias, verdadero germen de las conspiraciones oligárquicas de finales del siglo V a. C., constituyeron un reflejo antidemocrático de todo este entramado del espacio público ateniense.

1. El espacio público de la *polis*

Tras los siglos de oscuridad que siguieron al colapso de los reinos micénicos, esta forma de organización social y política —la *polis*— fue imponiéndose como la más característica del pueblo griego y en cierto modo como una señal distintiva de su civilización. Aunque no es nuestro propósito analizar las condiciones históricas y sociales de la formación de la *polis*, procede trazar un somero panorama, aun a riesgo de incurrir en generalizaciones, para constatar el surgimiento del marco fundamental del espacio público griego: la ciudad-estado y sus elementos constitutivos, tan

representativa de la identidad helena. Se ha relacionado el agotamiento de los centros de poder micénico, encabezados por el *wanax* con el paso a una sociedad organizada en pequeños núcleos y gobernada por *basileis* locales: diríase que el entramado de los palacios antiguos se deshilachó en una multiplicidad de aldeas o núcleos familiares que son el magma previo a la formación de la *polis* y que, en el fondo, constituirán posteriormente su engranaje social básico. La unidad básica del pueblo griego es el *oikos*, una palabra que engloba la casa, la hacienda y el patrimonio, y también núcleo habitacional y familiar, en paralelo con la idea de *genos* o estirpe familiar. Además de las fratrías y tribus (véase cap. 2: 2.16) existían cultos llevados a cabo por asociaciones familiares o de género que tenían como tarea importante la ejecución anual de las fiestas en honor a un héroe o una deidad. Estas organizaciones funcionaban *de facto* como otra gran familia externa, aunque lo fundamental seguía siendo la pertenencia al *oikos*, en torno al cual giraba toda la vida social griega. Ese núcleo económico y social, productivo y también, posteriormente, embrión de desarrollos políticos, estaba dedicado desde la transición entre los llamados siglos oscuros y la época fundacional de las *poleis* a la explotación del *kleros*, el «lote» que conformaba el terreno de labranza familiar, al pastoreo y la supervivencia independiente dentro de otras comunidades más amplias, como el *demos*. El *genos* que aparece en los poemas homéricos, por ejemplo, englobaba a la familia, encabezada por el padre de familia, a los hijos adultos con sus familias que vivían en ese núcleo y a otros familiares. Cuando desaparecía el padre, el *kleros* se sorteaba a partes iguales entre los hijos. Quedaban algunos *akleroi*, o sea, individuos sin lote de tierra de labor, que estaban dedicados a buscar un jornal en tierras de otros, conformando una clase social desfavorecida, la de los *thetes*.

Así se va configurando la *polis* desde el siglo VIII a. C. a partir de la unión de aldeas o núcleos familiares —el semilegendario sinecismo, del que ya se ha hablado anteriormente— gracias al crecimiento económico y de la población, superada la penuria de las edades oscuras, y a la acumulación del poder y la tierra en manos de una aristocracia gobernante. Se produce una identificación de la comunidad en torno a unos rasgos comunes, como la lengua y el culto a ciertos dioses y héroes, en honor de los cuales se

emprende la construcción de estructuras y edificios monumentales. Este ambiente del surgimiento de la *polis* se puede ver reflejado en los poemas homéricos. Como se sabe, la cuestión del uso histórico de estos textos sigue siendo muy debatida, pues contienen restos de contemporaneidad, mezclados con el recuerdo de épocas pretéritas y una fuerte carga de evocación cultual y literaria, desde los arquetipos narrativos de la épica, la mitología y el folklore. Sobre todo es de destacar cómo la *Odisea*, algo más tardía que la *Ilíada,* podría representar un estadio clave del afianzamiento de la *polis*, por el énfasis que se pone en ciertas descripciones como la que se hace, en boca de Nausícaa, de la ciudad de los feacios:

> Pero luego llegaremos a la ciudad. La rodea una elevada muralla y hay un hermoso puerto a cada lado de la población, y una estrecha bocana. Y a lo largo del camino están varadas las naves de curvos costados, pues para todas y cada una hay un fondeadero. Allí está también su ágora, en torno al bello templo de Poseidón, pavimentada con piedras de acarreo bien hundidas en el suelo. Ahí velan por los aparejos de sus negras naves, el cordaje y las velas, y aguzan los remos. Pues no les ocupan a los feacios el arco y la aljaba, sino los mástiles y los remos de las naves y los navíos bien construidos, con los que atraviesan ufanos el espumoso mar.
>
> *Odisea* VI, 262-272,
> trad. de C. García Gual

Independientemente del carácter literario de este pasaje, hay que dar por cierto que el poeta se habría basado en modelos contemporáneos para la descripción del marco físico y del aspecto general de una *polis*. En este caso, su ámbito territorial se define por una serie de elementos como las murallas que circundan el espacio habitado, y que la arqueología ha localizado en ciudades más o menos contemporáneas, como Esmirna. Sin embargo, la ciudad se extiende más allá de su recinto, pues comprende un territorio rural (*chora*) a veces extenso y abarcador de diversos núcleos de población, hasta llegar al límite con otras ciudades-estado, que casi nunca es una frontera precisa (*horos*) sino más bien una franja de terreno deshabitado que sirve de linde exterior (*eschatia*).

La cuestión de los límites de la *polis* es también definitoria de la identidad de los griegos en su ya mencionada doble naturaleza divisoria, entre griegos y *barbaroi*, como delimitación externa, cultural e identitaria, y entre unas *poleis* y otras, como frontera política e interna a la comunidad

panhelénica. También tiene un doble matiz, de carácter político e ideológico, en el caso de la interna, y geográfico y cultural, en cuanto a la externa, siempre teniendo en cuenta que las separaciones nunca eran líneas de frontera definitivas, sino territorios sujetos a cambios y con una cierta dosis de permeabilidad. De esta manera, en la obra de los historiadores Heródoto y Tucídides se utilizan diferentes términos para referirse al concepto de frontera, límite o división entre ciudades, regiones o culturas. Los más reconocibles, que configuran el espacio de la polis, son al menos dos: *horos*, el más abundante, se refiere a un espacio delimitado por hitos o mojones que trazan una línea divisoria y, por ejemplo, sirve para lindes o delimitaciones variadas. En segundo lugar, *eschatos* o *eschatia*, referido a aquello que está en los extremos o los confines, señala el territorio fronterizo y despoblado que muchas veces, como en el caso de la frontera entre Atenas y Tebas, separaba las áreas de influencia territorial de las diversas *poleis*, una suerte de tierra de nadie donde, por ejemplo, iban a entrenar los efebos durante su período de instrucción militar. Estos son los dos tipos principales de frontera física y conceptual de la *polis*, externa o interna, consistentes respectivamente en una línea y un territorio de frontera, pero hay otros dos términos de uso más reducido. En tercer lugar se encuentra en las fuentes *methorios* referido al *Hinterland* fronterizo y en cuarto lugar *terma*, con idea de confín o límite exterior. Pero, además de los límites externos, hay que hablar de otros dos elementos constitutivos de la apariencia física de la *polis* que se examinarán a continuación: los templos o santuarios que conforman el espacio sacro, en primer lugar, y el ágora, que supone el punto de encuentro de la ciudadanía, en segundo lugar.

2. Los templos

Hay templos dedicados a las divinidades tutelares de la comunidad política: el templo griego, de una estructura arquitectónica claramente definida desde muy antiguo y que va tendiendo hacia lo alto y lo majestuoso con el desarrollo económico y artístico de la *polis*, se basaba también en la idea de delimitación conceptual del espacio. Era un territorio consagrado (*temenos*)

o delimitado, o más bien «recortado» (del verbo *temno*) de la comunidad humana, donde se rendía culto a los dioses: en principio en un simple altar, luego completado por una estructura con columnas rudimentarias y tejado a dos aguas, progresivamente enriquecida y mejorada a medida que los griegos fueron prosperando. La presencia de un templo como morada de la divinidad no era imprescindible en el *temenos* y sin embargo muy pronto aparecen, a partir de la época de los poemas homéricos, los primeros templos monumentales en piedra, siguiendo los órdenes arcaicos, como elemento de identidad colectiva de la ciudad en torno a su divinidad protectora y a la empresa común de la construcción de su hogar.

Conocemos poco del origen del templo griego y del paso de los santuarios al aire libre, con sus opuestos subterráneos, los santuarios en roca o grutas —que reflejan cierta taxonomía de la religión griega— en la configuración del espacio sagrado. En su etapa formativa, que coincide básicamente con la de la *polis* entre 1100 y 800 a. C., se empieza a concebir el templo no como lugar de culto para los fieles, sino como morada del dios. El yacimiento de Lefkandi, en Eubea (siglo X a. C.), tiene atestiguado uno de los primeros edificios monumentales de culto. Un exvoto del Heraion de Argos del siglo VIII a. C. guardado en el Museo Nacional de Atenas con forma de templete de estilo posgeométrico ilumina acerca de cómo podrían haber sido estos primeros templos, con un porche de entrada, sujeto por dos columnas, y un techo plano sobre el que se levanta un tejado a dos aguas, anticipando los primeros templos arcaicos. Entre estos hay que mencionar el *hekatompedon* o templo de cien pies, como medida sagrada, de Hera en Samos (hacia 800 a. C.), estrecho y rodeado de columnas, que se convertirán en el armazón estético del helenismo. Entre los siglos VII y VI a. C. toman forma los dos grandes órdenes arquitectónicos, dórico y jónico, y empiezan a construirse templos que sirven como legitimación política y propagandística de regímenes de diversas *poleis*, de signo oligárquico o tiránico. Todas las ciudades que se enriquecen y pueden costear estos edificios realizan un programa de promoción del culto religioso y cívico a través de las construcciones de templos. Se potencian también los santuarios panhelénicos con edificios financiados por cada ciudad para mayor gloria de sus ciudadanos. Cada ciudad griega, desde la Grecia

continental a la Magna Grecia, competirá por construir templos de grandes dimensiones en honor a sus deidades y colmarlos de tesoros. Así sucede con los templos de Hera en Argos (el Heraion, uno de sus templos más célebres), en Olimpia o en Paestum, el de Atenea en Atenas (el *hekatompedon* de la acrópolis y el prepartenón) o los templos de Ártemis en Corfú o Éfeso (figs. 10 y 72).

El santuario monumental de la deidad tutelar era un eficaz elemento para crear una identidad para la *polis* e incluso para ejercer un control no solo simbólico sino también efectivo sobre ciertos territorios del *Hinterland*: además, configuraba el marco del espacio público griego de una manera polivalente. Los templos funcionaban también como frontera, y había santuarios en las zonas extraurbanas, de periferia o limítrofes que servían como elemento de cohesión de la comunidad política y a la par delimitaban su territorio frente a otros griegos o frente a los bárbaros, como se ve en ejemplos como el templo de Hera en Samos, el Heraion de Argos o el santuario de Apolo en Claros o Dídima, este último de alta carga simbólica frente a los persas.

Los mitos de adjudicaciones de dioses a cada ciudad griega son reveladores a ese respecto, en la medida en que resultan definitorios para la formación de la identidad de la comunidad política. Es muy conocido, por ejemplo, el mito de la disputa entre Poseidón y Atenea por el patronazgo de Atenas, en los tiempos míticos en que los hombres se organizaban en ciudades. Poseidón y Atenea, con Zeus como mediador, compitieron por ver cuál sería el patrono del Ática ofreciendo un regalo cada cual: Poseidón hizo brotar un manantial salado en la Acrópolis y Atenea un olivo, que fue preferido por la ciudad y los dioses finalmente, conviertiéndose así en el símbolo de Atenas. Poseidón, como dios marino y poco de fiar, se disputó otras ciudades, perdiendo casi siempre ante otras divinidades: Corinto ante Helios —aunque conservó poder sobre el istmo—, Naxos ante Dioniso, Egina ante el propio Zeus, Argos ante Hera. En este último caso, Poseidón, enfurecido, maldijo toda la región de Argos y secó sus fuentes y ríos. Tanto en el mito como en la historia, en cualquier caso, el culto a los dioses olímpicos es fundamental para la identidad helénica y sus templos,

santuarios o terrenos consagrados —desde prados santos a ríos o manantiales— delimitan el espacio conceptual de la *polis*.

3. El ágora

En el territorio de la *polis* existía un espacio público al que acudía regularmente todo el mundo por diversos motivos: políticos, económicos, religiosos y culturales, desde nuestro punto de vista, pero que, para el hombre griego, constituían un conjunto bastante homogéneo. Se le llamaba *agora*, una palabra derivada de la raíz *ager*-, que significa «reunir», y cuyo significado primario era el de «asamblea», es decir, reunión de todos los miembros de un determinado colectivo. También se utilizaba ese término con el sentido de «arenga» o discurso dirigido a la asamblea. Este era el centro neurálgico de la *polis* donde se realizaba la vida política y comercial, la reunión de los ciudadanos. La arqueología ha tenido a veces problemas para definirlo pues se trataba de un espacio abierto, sí, pero también claramente delimitado por una serie de mojones o hermas que marcaban su límite (*horos*), luego flanqueado, en época clásica, por una serie de edificios representativos, templos o pórticos monumentales como las estoas; el ágora arcaica, como veremos, resulta virtualmente imposible de datar.

La existencia de ese espacio distingue a la *polis* de los tipos de asentamiento urbano que la habían precedido en el Mundo Antiguo; las ciudades-estado del Próximo Oriente, gobernadas por poderes monárquicos, con sus aparatos burocráticos y sus ejércitos, tenían grandes palacios, pero no un ámbito público de esa naturaleza, sencillamente porque no lo necesitaban. La *polis* era, por el contrario, una comunidad que se autogobernaba y se autoadministraba. Aunque no todos los ciudadanos tuvieran la misma cuota de poder político —ya que eso solo podía ocurrir cuando adoptaba una forma de auténtica democracia— todos ellos ejercían las tareas de defensa y todos ellos participaban en algún tipo de asamblea, un órgano político tan elemental como imprescindible, que requería, por principio, un espacio público de reunión. El ágora, por lo tanto, era un elemento de la morfología urbana consustancial con la *polis*: con esa

comunidad de familias que constituye, al mismo tiempo y de modo inseparable, el tejido social y el estado.

Dos verbos griegos derivados del término *agora* ilustran suficientemente las actividades características de ese lugar de confluencia y reunión. *Agorazo*, cuyo significado básico es «ir a, o estar en, la plaza pública», expresa asimismo la idea de intervenir en los asuntos y discusiones propios del ágora; y también la de ir al mercado, que se instalaba allí y que se llamaba igualmente *agora*, de donde «mercadear», en el sentido de «comprar». El otro verbo, *agoreuo*, es el que significa «hablar en público», y de ahí «proclamar» y, desde luego, «hablar en la asamblea». La existencia del compuesto *prosagoreuo* («dirigirse, con la palabra, en público a alguien», que es el objeto directo gramatical) sugiere la importancia que tenía, en la *polis*, la interacción verbal de los ciudadanos en ese espacio público. El historiador Heródoto (1.153.1) pone en boca del rey persa Darío II una despectiva alusión a los griegos como hombres que reservan, en el centro de sus ciudades, un espacio en el que se reúnen para engañarse los unos a los otros faltando a los juramentos.

El ágora era un espacio abierto que funcionaba como el principal lugar de culto de la *polis*, donde se celebraban unos certámenes gimnásticos, musicales y literarios que estaban integrados en grandes festividades religiosas. Por eso contaba con altares o pequeños templos. Ese marco sacralizado se consideraba idóneo para las actuaciones de la asamblea, para la administración de justicia y para las transacciones comerciales, porque todo ello tenía como referente la justicia de Zeus, garante de los juramentos y compromisos. La *polis* era soberana y sus ciudadanos no reconocían ningún poder superior humano, ni interno ni externo, pero recurrían formalmente a la protección de la divinidad antes de celebrar sus asambleas.

4. Un desarrollo milenario

Suponemos que el ágora remonta sus orígenes hasta el tipo de aldea que había constituido el poblamiento básico de los griegos en el período

geométrico (antes del siglo VIII a. C.). Con la tendencia al sinecismo, es decir, al agrupamiento de conjuntos de aldeas para constituir unidades más grandes, ese espacio se consolidó con dimensiones mayores, en el nuevo centro urbano común, durante los siglos VII y VI a. C., según los casos. La *Ilíada*, compuesta en la época arcaica, nos muestra, representado en el escudo del héroe Aquiles, uno de esos espacios públicos mientras está siendo escenario de una actuación judicial:

> Los ciudadanos estaban reunidos en la plaza pública (*agora*). Se había producido una disputa, y dos hombres discutían acerca de la compensación por un muerto. El uno pretendía pagarlo todo y reclamaba la ayuda del pueblo (*demos*); el otro no quería coger nada. Ambos deseaban llegar a una solución satisfactoria (*epi histori*, «por criterio de experto»). El pueblo gritaba a favor de los dos, apoyando a uno y al otro. Los heraldos mantenía a raya a esa multitud. Los ancianos estaban sentados en las pulidas piedras, en el círculo sagrado. Sus cetros se encontraban en poder de los heraldos de voz penetrante; iban a tomarlos enseguida para manifestar su criterio por turno. En medio había depositados dos talentos de oro, para dárselos a aquel de entre ellos que aportara el juicio más recto.
>
> Homero, *Ilíada* 18.497-508,
> trad. de R. López Melero

Este documento se puede poner en relación con unos versos del poeta Hesíodo también de la época arcaica, en los que llama a los jueces *dorophagoi* («devoradores de regalos»), dando a entender que se dejan sobornar por las partes en disputa, lo que habría perjudicado injustamente al propio Hesíodo, frente a su hermano, en un pleito por la herencia (véase cap. 2: 2.16). En una situación de derecho no escrito, los ciudadanos de más edad y representantes de las familias más poderosas tendrían el privilegio de proponer sentencias para las disputas, obteniendo con ello un beneficio material; pero eso se habría hecho en el ágora, a la vista de todo el mundo. Incluso aunque la elección de la mejor sentencia correspondiera a los propios jueces, el papel de la comunidad no dejaría de tener importancia; se podría ver como un precedente del caso de Atenas, donde acaba siendo la asamblea, en pleno o a través de jurados más reducidos, la responsable de la administración de justicia.

Es en las ricas colonias de la Magna Grecia y Sicilia donde antes empieza el desarrollo urbanístico que confiere al ágora su aspecto

característico de la época clásica, es decir, ya siglo V a. C. Aunque fuera preciso para ello el derribo de viviendas, el ágora se rodea de edificios cívicos, lo que indica la clara conciencia que tenía la comunidad del significado de ese espacio. Los más característicos son los pórticos, que ofrecían protección frente al sol, el viento o la lluvia y que también servían para colocar anuncios y documentos que se quisiera dar a conocer o mantener permanentemente expuestos al público. Entre la época clásica y la helenística, con grandes diferencias y distintos ritmos entre unas ciudades y otras, se diversifican las construcciones del ágora, con salas de reunión para los consejos o tribunales, comedores, archivos, y, por supuesto, templos. La proliferación de edificios en el ágora va marcando el paso del modelo clásico de una gran plaza rodeada de pórticos al modelo helenístico de espacio compartimentado, en el que se combinan las construcciones con las pequeñas plazas, generalmente cerradas. Aunque, desde la teoría filosófica y urbanística de un Hipódamo de Mileto, un Platón, o el propio Aristóteles, se pretenda racionalizar ese espacio en función de sus distintos usos, el caso es que las construcciones crecen en forma acumulativa.

En los espacios porticados tendían a apiñarse desde un principio los comerciantes de todo tipo. Sin embargo, el ágora helenística propiamente dicha ya no suele ser lugar de mercado, porque se ha convertido en espacio de representación de los reyes y de las elites locales, marcando el modelo que desarrollará Roma en sus foros. En virtud del fenómeno bautizado como evergetismo por los historiadores modernos, quienes actúan como benefactores de la ciudad costeando sus obras públicas, o cubriendo necesidades ocasionales de carácter militar o de alimentos, reciben de la comunidad en cuestión el honor de ver sus estatuas emplazadas en el ágora sobre unos pedestales con inscripciones conmemorativas. Sus rostros, sus nombres, los papeles que han representado bajo la forma de cargos y dignidades, o de la propia realeza, y, desde luego, sus prodigalidades con la comunidad quedan así expuestos, sin límite de tiempo, al público reconocimiento, lo que sirve de estímulo para perpetuar esa interprestación, que resulta muy rentable, política y socialmente, para los poderosos.

La dependencia de las *poleis* con respecto a los reyes helenísticos, quienes evitan que se produzcan enfrentamientos entre ellas y las controlan

a través de sus respectivas elites, significa el ocaso de esa vida política tan efervescente que habían tenido en etapas anteriores. Las asambleas, con una participación en general más reducida, se celebran en edificios construidos a tal efecto, o, si es necesario, en los teatros, que, al igual que los estadios, albergan ahora los certámenes. En esta etapa, el ágora funciona mayormente como un centro de vida social, que permite a la capa dominante ejercer su protagonismo sobre el conjunto de la comunidad. Es el centro de la administración, y sigue siendo el centro principal del comercio, aunque, como ya se ha dicho, no se hagan visibles los vendedores con sus tiendas y estalaches, porque se han construido mercados en otros lugares.

En la Grecia dominada por Roma —en la parte oriental del Imperio Romano habría que decir en realidad— se prolonga la forma de *polis* no soberana de la época helenística, aunque la estabilidad creada por el dominio romano, y el control administrativo que conlleva, desvirtúan todavía más la vida política de esas comunidades. Se potencia, sin embargo, la vida cultural, con un desarrollo de la filosofía y, ya en la etapa bajoimperial, con una interacción entre las distintas creencias religiosas no exenta de conflictos. Algunos emperadores, como Nerón o como Adriano, experimentaron un fuerte tirón por ese helenismo residual y por la Grecia de otro tiempo, que pervivía en el recuerdo a través de los textos literarios y de las artes plásticas. Como resultado de todo ello, en muchas de esas *poleis* el ágora conserva todo su esplendor, coincidiendo con el auge urbanístico de la época imperial romana, cuyo principal exponente es la propia ciudad de Roma, la *urbs* con mayúscula. La riqueza y la monumentalidad del foro romano, que se ven reflejadas en las colonias y municipios del occidente, estimulan la conservación de las ágoras de oriente. Salvo en el caso de las *poleis* refundadas como colonias, que eran remodeladas, el ágora helenística se mantuvo sin cambios esenciales desde el punto de vista urbanístico, aunque se sumaran a ella nuevas construcciones.

5. El ágora ateniense

El caso de Atenas resulta ilustrativo en su evolución. Hasta comienzos del siglo VI a. C. su ágora, creada, según la tradición, por el héroe Teseo después de realizar el sinecismo que habría convertido toda el Ática en una única *polis*, se encontraba al pie de la acrópolis. En un texto tardío leemos que había en ella un templo de una Afrodita llamada *Pandemos*, «porque en tiempos remotos todo el pueblo (*demos*) se reunía allí para sus asambleas, que llamaban ágoras». Además de ese recinto sagrado que debía de ocupar una buena parte del espacio, tenía el ágora otros pequeños santuarios y, al menos, dos edificios civiles. Uno estaba destinado a los arcontes, los magistrados más importantes. El otro, el pritaneo, era una especie de casa pública, de hogar de la ciudad, y por eso se mantenía en él un fuego perpetuo y por eso se sentaba a la mesa, a expensas del dinero público, a los huéspedes de la ciudad: los embajadores extranjeros, por un lado, y los ciudadanos atenienses que hubieran prestado grandes servicios a la comunidad, por otro.

Pero el desarrollo económico alcanzado por la ciudad en la época de Solón, con el consiguiente aumento poblacional, obligó a crear un ágora más grande, que fue urbanizada poco después por Pisístrato. Se derribaron algunas casas para dejar libre un amplio espacio, situado entre la acrópolis y el puerto, que había servido de necrópolis en épocas anteriores (figs. 9 y 11). La nueva ágora era atravesada por la Vía Sagrada procedente de Eleusis, que conducía hasta la acrópolis, y por la que discurría la espectacular procesión de las fiestas Panateneas, cuyo formato se atribuye también a Pisístrato. Ese tramo servía de *dromos* (espacio para correr), en el que se celebraban las competiciones a pie y a caballo. En el centro del ágora había una *orchestra*, para la celebración de las competiciones dramáticas y musicales; los espectadores se acomodaban en gradas de madera. Un altar dedicado a los doce dioses del panteón olímpico (seis divinidades masculinas y seis femeninas) confería al lugar su carácter sagrado. En el extremo más próximo a la acrópolis se construyó, en fin, una gran fuente de nueve caños aprovechando un manantial, y se rodeó la plaza con pórticos,

templos y edificios de uso civil, que fueron destruidos en gran medida por los persas en el 480 a. C. y luego parcialmente reconstruidos (fig. 8).

En el 510 a. C., ya en la época de Clístenes, que es a la que se atribuyen las construcciones civiles, adornaron la *orchestra* las primeras estatuas honoríficas, que fueron las de Harmodio y Aristogitón, los llamados Tiranicidas, a quienes se atribuía el haber liberado a la ciudad de la tiranía. Hacia el 500 a. C. se colocaron unas estelas de mármol que llevaban grabada la inscripción: «soy un mojón del ágora». Eso significaba que quedaba marcada formalmente como un espacio público, es decir, de toda la comunidad, por lo que no podía haber en él construcción privada alguna. Además, tenía el carácter de un recinto, similar al de los santuarios, cuyo acceso podía quedar restringido. Lo estaba, en efecto, para los ciudadanos que hubieran eludido el alistamiento y para los de probada cobardía en el campo de batalla; lo mismo valía para quienes hubieran cometido delitos de impiedad, o maltratado a sus padres. La exclusión del ágora impedía participar en la vida pública de la *polis*, incluida la política; en ella se materializaba, por tanto, la inhabilitación como ciudadano.

Tras la retirada de los persas a consecuencia de la batalla de Salamina (480 a. C.) y por iniciativa de Cimón, se cubrió el ágora de plátanos, cuyas ramas entrelazadas formaban en verano una eficaz cubierta frente al sol, y se inició la construcción de nuevos edificios, solo culminada a finales del siglo IV. La falta de espacio obligó a celebrar las asambleas en la vecina colina de la Pnix y a construir, en época de Pericles, un teatro y el Odeón, en un costado de la acrópolis, para las competiciones dramáticas y musicales. En el siglo IV, las competiciones atléticas tampoco se celebran ya en el ágora sino en el estadio Panatenaico y en un hipódromo. En la época helenística, hacia mediados del siglo II a. C., adopta el ágora ateniense su forma final, con nuevos edificios y grandes pórticos lujosamente decorados. A ello se suman las construcciones de época romana.

6. Un monumento a la democracia: los tiranicidas y el espacio público

En las Panateneas del año 514 a. C. los dos nobles Harmodio y Aristogitón conspiraron en el célebre tiranicidio para matar al hijo de Pisístrato, Hiparco, que junto a su hermano Hipias regía Atenas. El trasfondo del episodio era una venganza hacia Hipias por el rechazo de la hermana de Harmodio para el puesto de honor de canéfora en las Panateneas. Harmodio, el más joven de los dos, murió inmediatamente después del tiranicidio a manos de los guardaespaldas de Hiparco. Aristogitón algo más tarde, al parecer, cuando le intentaban sacar los nombres de otros conspiradores mediante tortura. Si este tiranicidio, como acción política, no fue exitoso —Hipias, el hermano, permaneció en el poder— sí se puede decir que generó un mito básico para la democracia ateniense. Posteriormente, el alcmeónida Clístenes, al que ayudó la presión del oráculo de Delfos, logró derrocar la tiranía y crear la democracia isonómica a través de reformas de gran alcance que fundaron el régimen participativo e igualitario de ciudadanos libres, desplazando la hegemonía política de la nobleza.

Las reformas democráticas de Clístenes se reflejaron muy pronto en la concepción del espacio público y resultaron en una inmediata ampliación del ágora, lugar física e ideológicamente central para la *polis*. Hay que recordar que la tiranía de los Pisistrátidas había construido sobre ese lugar su palacio y su necrópolis familiar, privando al *demos* de su uso. Pero con las reformas de Clístenes se vuelve a abrir simbólicamente el espacio del debate e intercambio público: se construye un edificio para albergar el consejo o Boulé de los 500 y un pórtico en la entrada noroeste del ágora, donde se expondrán públicamente ante los ciudadanos los áxones que contienen las leyes atribuidas a Solón (véase cap. 3: 3.5). A ello hay que añadir que, en el lugar más prominente de esta nueva ágora democrática, se colocará el grupo escultórico de los tiranicidas, Harmodio y Aristogitón, expuesto a la potencial veneración de todos los ciudadanos. Así se constata el uso simbólico del espacio público, que salta a la vista en el caso de los tiranicidas: legislación, consejo y símbolo fundacional del régimen coexisten en el lugar clave de la ciudad, en su núcleo absoluto.

En efecto, desde muy pronto, las estatuas de los dos tiranicidas presidieron el ágora, lugar central de la *polis* de Atenas, recibiendo, en ese espacio público, una forma de culto similar al de los héroes en su calidad de benefactores de la comunidad política. La estatua no solo proponía el recuerdo de un acontecimiento histórico sino que debía estar presente en el ágora para mantener despierta la conciencia del deber de todos los miembros de la *Ekklesia*, todos los ciudadanos de Atenas, de luchar contra cualquiera que aspirase a la tiranía, por medios como el ostracismo o, si fuera necesario, por la fuerza de las armas.

Sabemos que la historia de este monumento es relativamente compleja: una versión de 477-476 a. C. del escultor Critias y del broncista Nesíotes, reemplazaba una obra del artista Antenor. Con la caída de Atenas en manos persas durante las Guerras Greco-persas, el emblemático monumento fue robado y llevado a Susa, de donde más tarde fue rescatado por Alejandro Magno y enviado de vuelta a Atenas, como símbolo de que su expedición era un castigo por la invasión persa de Grecia. Lo que conocemos ahora proviene de la cerámica o de copias romanas (fig. 30); por otro lado las dos figuras no fueron halladas juntas, aunque se las ha colocado en tal disposición por un criterio histórico, siguiendo las descripciones de las fuentes y de la cerámica ática. Además de este grupo escultórico, del que hay copias modernas de época romana (como la del Museo de Nápoles), se conservan algunos vasos griegos, por ejemplo uno ático de c. 400 a. C., y monedas, como una de Cízico de c. 420 a. C., que reproducen esta escena crucial para la configuración del espacio político ateniense. La pareja de tiranicidas está compuesta por un hombre adulto, Aristogitón, y un joven imberbe, Harmodio, lo que remite al ideal pederástico. Ambos se representan desnudos y en pleno ataque, resaltando su heroísmo arcaico, y se renuncia pronto a representar al tirano moribundo o muerto, sobre todo en la estatuaria. El hecho de que no solo los gremios de artistas sino también las asambleas políticas de Atenas criticasen y modelasen el gusto estético y la representación pública de estas figuras nos da una idea de hasta qué punto simbolizaban la ideología de la colectividad. Así, el grupo de los tiranicidas representa de forma obvia los intereses, problemas y valores, los ideales de conducta del grupo y los conceptos clave de forma accesible a

todos en el espacio público para su aceptación social, como ha analizado sagazmente Burkhard Fehr.

Todo en la estatua, desde la clámide a la espada e incluso la tensión extrema de la musculatura, está pensado a ese respecto. Los atléticos cuerpos, bien entrenados, demuestran también la importancia de la formación gimnástica tradicional en el ideal ciudadano; destacan igualmente la clave homoerótica de la pareja de hombre adulto y joven, y la gestualidad heroica. Incluso la pose recuerda de cerca el ideal de la lucha en formación de la falange, con un compañero que cubre el flanco del otro, como se verá en el capítulo 6 (6.4). Así hay que entender el brazo extendido de Aristogitón, que parece proteger al joven Harmodio, con la espada en alto. Además, se rindieron otros honores al tiranicidio, si se tiene en cuenta que el estado tributó honra eterna a las familias de los dos hombres, en adelante autorizadas a participar en todos los sacrificios públicos. El hecho quedó grabado a fuego en la memoria colectiva de Atenas durante el siglo largo que duró la experiencia del gobierno del *demos*, y hubo también cantos y poemas conmemorativos, incluso canciones de simposio, llamados *skolia*, que se entonaban seguramente ya antes de levantar el monumento y de las que se hace eco Aristófanes. Ese monumento será siempre entendido como un símbolo de la libertad, incluso en los intervalos de crisis de la democracia, como los golpes oligárquicos de 411 a. C. y el reinado de terror de los Treinta Tiranos, al término de la Guerra del Peloponeso, cuando vuelva a ser motivo de inspiración para la ciudadanía. De muchas maneras influyó también en el arte en diversas alusiones a la acción heroica en pro del *demos*, en tumbas e inscripciones del Cerámico, por ejemplo, la de la familia de Doxileo, que murió en el año 394 a. C., que es honrada con un lugar prominente en la necrópolis, en la tradición del caído por la patria, que tan significativamente recoge el *logos epitaphios* de Pericles. Otros objetos individuales muestran la recepción de este ideal del tiranicidio, como un *stamnos* del pintor de Copenhague de alrededor de 470 a. C. del Museo de Würzburg. La necrópolis de la ciudad, el Cerámico, desplazada desde el centro al exterior de la muralla ya en época de los tiranos, contiene tumbas públicas, pagadas por el estado, que honran a los muertos por la ciudad; y el estado también vigila que las tumbas privadas no sobrepasen en

distinción a aquellas. La multiplicación de inscripciones referentes a lo público y a los ideales democráticos en estelas funerarias, decretos o leyes del siglo V, y especialmente del siglo IV a. C., confirmarían, para esa época, la existencia de un verdadero espacio público en Atenas, según la definición de Habermas, que se constata en la voluntad política de los monumentos y medios, llamémosles de comunicación masiva, de la ciudad (figs. 32 y 34).

Hay que pensar también que a las sucesivas ampliaciones urbanísticas, se trasladó siempre este concepto idealizado del espacio público democrático. Los ingresos que afluyeron a Atenas a partir del despliegue imperialista de la liga de Delos facilitaron, en época de Pericles, el embellecimiento de la ciudad no solo con las murallas o con las obras de la Acrópolis. El espacio de intercambio ciudadano se amplía a lugares fuera del recinto de la ciudad, donde se ubicaron gimnasios y escuelas de retórica o filosofía que entrenaban los cuerpos y las mentes de los jóvenes de la elite ateniense. También el interior de la ciudad fue reformado y el ágora creció con nuevos edificios, como la Stoa *poikile*, la de Zeus y la del sur, que albergaron reuniones de ciudadanos y espectáculos públicos. En ese sentido hay que evocar el Odeón de Pericles, que se ha postulado como un lugar de representaciones musicales pero también de reunión política; y, por supuesto, el magnífico teatro de Dioniso, donde se representaban las tragedias. Era ese un auténtico espacio conceptual del régimen democrático que servía para debatir, en el espectáculo, asuntos de índole moral y política por referencia a la antigua mitología. Todas estas construcciones reflejaron el ideal democrático y antitiránico merced a su programa iconográfico, que exaltaba la gloria de Atenas también ante los bárbaros.

7. Tipología de las *poleis*

Se consideraba tradicionalmente que los griegos de la antigüedad vivían en dos tipos de unidad política muy distintos: la *polis* y el *ethnos*, la «ciudad» y el «pueblo» (en sentido étnico). La primera se habría caracterizado por tener un territorio fijo, con fronteras precisas; una comunidad de ciudadanos, es decir, un conjunto de personas que compartían unas leyes y

cuyo signo de identidad era la pertenencia a esa *polis*; y alguna forma de núcleo urbano. El *ethnos*, por el contrario, habría sido un grupo de población más grande, asentado de un modo más informal en un amplio territorio y con una cohesión interna basada en las relaciones de parentesco, en los acuerdos entre grupos y en normas ancestrales de carácter patriarcal que se remontarían hasta etapas pretéritas, previas, incluso, a la entrada de los primeros elementos de habla griega, o protogriega, en el territorio de la Hélade.

Sin embargo, esa dicotomía, así planteada, se ha quedado obsoleta. Por un lado, los textos antiguos llaman *polis* a unidades políticas muy diversas, que solo tienen en común la territorialidad, un mínimo de urbanismo y el hecho de tener una cierta comunidad de ciudadanos, a la que pueden sumarse, como habitantes, esclavos y extranjeros, que, naturalmente, no tienen sus mismos derechos. La inmensa mayoría de las *poleis* eran muy pequeñas, y solo se diferenciaban de las aldeas por su autonomía. Otras muchas, sin tener un territorio extenso, contaban con un núcleo urbano y unas murallas considerables. Y las más conocidas, que son Atenas y Esparta, diferían en gran medida del tipo básico, y lo hacían, a su vez, entre sí. Las dos tenían un territorio enorme, con aldeas de distintos tamaños, algunas de las cuales eran bastante más grandes que la media de las *poleis* en general; aunque no fueran soberanas, es decir, políticamente independientes, esas comunidades se autoadministraban y, por lo tanto, tenían que contar con algún tipo de instituciones de gestión, que no difería del que tenían las *poleis* tipo aldea.

Las *poleis* grandes se habían constituido por sinecismo de comunidades más pequeñas. Eso significa etimológicamente, como ya sabemos, que esas pequeñas *poleis* se habían unido para formar un asentamiento común. El resultado era que una de las piezas originarias, la que hubiera presentado más ventajas defensivas, de comunicaciones y demás, se había desarrollado de un modo especial, convirtiéndose en sede de las instituciones del nuevo gobierno común. Es el caso de la ciudad de Atenas, con su acrópolis y su puerto. Por otro lado, el *ethnos*, característico de la Grecia central y septentrional, también tenía, desde la época clásica, núcleos urbanos similares a los de las *poleis*, y fue evolucionando institucionalmente hacia

un modelo federal, el llamado *koinon*, que incorporaba *poleis* y otro tipo de unidades territoriales, con lo que no difiere tanto de una ciudad como Atenas, con su organización en demos desde la reforma de Clístenes. También sabemos que, en las *poleis*, las instituciones familiares y las relaciones entre familias seguían teniendo mucha importancia, incluso en el caso de Atenas, que presenta un desarrollo excepcional del modelo de ciudadano.

Por consiguiente, debemos asumir que la *polis* es un modelo de referencia un tanto abstracto, que constituye el marco político de los griegos bajo la condición de ciudadanos y que se materializa de formas muy diversas. Las *poleis* más conocidas son, naturalmente, las que logran alcanzar un desarrollo urbanístico más impactante, las que se convierten en estados poderosos y las que destacan por su riqueza cultural, tres aspectos que pueden resultar coincidentes, como en el caso de Atenas, pero que no lo son necesariamente. Veamos un pequeño muestrario siguiendo ejemplos como el que, recientemente, ha propuesto Paul Cartledge en su libro *Ancient Greece. A History in Eleven Cities*.

8. Urbanismo y poder: de Mileto a Turios

Examinemos, en primer lugar, el caso de Mileto, ciudad abierta al mar, que es ponderada desde los *Himnos Homéricos* como uno de los puertos más importantes del mundo griego. La ciudad de Asia Menor encabezó la revolución política e intelectual que protagoniza Jonia en el siglo VI a. C. pero su fundación antigua, antes del siglo VIII a. C., con presencia atestiguada desde la Edad de Bronce —quizá fuera la Millawanda, perteneciente a la esfera de influencia de los *ahhijawa* («aqueos», probablemente), que aparece en los textos hititas del siglo XIII a. C.—, hizo de ella un lugar emblemático para los griegos de Asia Menor hasta tal punto que a su vez se convirtió en fundadora de un gran número de asentamientos allende los mares, como Abidos o Cízico, Sínope, Trapezunte y Olbia, en la colonización de la ruta que conduce al mar Negro. Tras el colapso del mundo micénico llegaron a estas costas los griegos jonios en una oleada

migratoria que hay que distinguir de la posterior colonización a la que nos referiremos en el capítulo 8 (8.6). Los griegos de esta zona vivieron en un cruce de caminos con persas, asirios y fenicios, adquiriendo de todos ellos diversas influencias y herencias orientales: desde el alfabeto, adaptado de los fenicios, a las matemáticas babilonias y la moneda. Los jonios de Asia Menor fueron la avanzadilla cultural helénica, a través de Mileto, cuyo ambiente intelectual y escuela filosófica se estudiará en el capítulo 10 (10.1).

Aunque el actual Mileto no lo evidencia, las excavaciones de su zona clásica y de la gran ampliación helenística han explicado el atractivo estratégico de esta ciudad de tres puertos, cuando no cuatro, que recogía las mercancías generadas por sus ciudades hermanas en las orillas del mar Negro: cereales, salazones, esclavos, etc. A su vez, el comercio producido por Mileto (aceite de oliva o cerámica), dejó sus huellas hasta tierra adentro en la actual Rusia. La gran influencia de Mileto se veía contrarrestada en parte, en cuanto a la economía, por Bizancio y Calcedonia, ciudades situadas en orillas opuestas del Bósforo y probablemente fundadas por Mégara, metrópoli de la Grecia central; y, en cuanto a la religión, por el santuario panjónico de Priene y por la isla de Delos. Sin embargo, su prosperidad fue esencial para comprender su poder y el desarrollo de las influencias culturales de oriente y la legendaria curiosidad jónica, de las que los filósofos Tales, Anaximandro y Anaxímenes, el historiador Hecateo y el urbanista Hipódamo son genuinos exponentes.

La prosperidad de Mileto terminaría abruptamente como consecuencia de una serie de hostilidades con los pueblos vecinos, sobre todo con los persas. La ciudad fue uno de los focos más activos de la revuelta que, en torno al 500 a.C., protagonizaron los súbditos o tributarios griegos del imperio persa aqueménida a lo largo del litoral del mar Egeo y en Chipre. La conocida revuelta jónica, que también sumó a otros pueblos de estirpe doria y eolia, fue la chispa inicial de las Guerras Greco-persas. El papel de la polis milesia fue clave, como Heródoto recuerda, con cierta desaprobación, al citar el oráculo de Delfos que presagiaba la conquista de Mileto, a la que se acusaba de ser «origen de males», por parte de los persas: «Vuestras mujeres serán obligadas a lavar los pies de gentes de

largos cabellos». Y, en efecto, tras una serie de campañas del rey persa Darío entre 499 y 494, para aplastar a los rebeldes griegos, finalmente se produjo la luctuosa toma de Mileto tras una batalla naval frente a sus costas. El castigo ejemplar decretado por los persas fue la aniquilación total de la ciudad, evocada en Atenas por una célebre tragedia de Frínico así titulada, *La toma de Mileto*. Según la tradición, los atenienses, que se sentían parientes en cierto modo de los milesios, quedaron tan conmovidos y apesadumbrados por esta representación dramática que su autor fue multado con una suma enorme, lo que disuadió a otros tragediógrafos de poner en escena momentos tristes de la historia reciente prefiriendo centrarse en el mito. Los persas destruyeron en Dídima el gran santuario oracular de Apolo —dios patrono de los jonios de la zona—, un punto simbólico para Mileto, situado unos 20 km al sur. Se hacían peregrinaciones a este santuario desde la ciudad de Mileto por una Vía Sacra y el oráculo, regido por la familia de los Bránquidas, también tenía un significado panjónico, con exvotos dedicados por todos los consultantes. Los persas lo arrasaron y no volvió a recuperar su actividad hasta la llegada de Alejandro Magno: según la leyenda, la fuente del santuario volvió a brotar entonces y regresaron las profecías del dios, simbolizando, obviamente, el triunfo del helenismo de nuevo ante los persas. En época helenística, la ciudad y el santuario fueron reconstruidos y tuvieron un cierto reflorecimiento. La primera recuperó la actividad tras la destrucción total y el Didimeo de Apolo vivió una segunda edad de oro.

A uno de los más famosos hijos de Mileto, Hipódamo, se le debe la proyección urbanística del ideal político jónico en el espacio público ciudadano. Estos ideales se concretaron en una fundación nueva de una ciudad que venía a representar un modelo de polis ejemplar. En el 444 a. C., cuando la *politeia* creada por Clístenes en el 508 había alcanzado ya ese estadio de democracia radical que ha convertido a Atenas en un modelo político histórico, impulsó Pericles la fundación de una colonia panhelénica, la *polis* de Turios, en el sur de Italia, es decir, en la llamada Magna Grecia. Por dictamen del oráculo de Delfos, el propio Apolo habría sido el fundador (*oikistes*), aunque actuara como tal Dionisio Calco, poeta y músico; el lugar designado por la divinidad «tenía agua potable en su justa medida y pan sin

límites», por lo que fue identificado como una rica tierra con un manantial, muy próxima al solar de la legendaria Síbaris. Entre los colonos llegados de distintas ciudades griegas se contaban el historiador Heródoto y el orador Lisias. El sofista Protágoras elaboró para Turios una constitución democrática, con la que era consonante la organización urbanística de Hipódamo de Mileto, quien, según Aristóteles, habría sido el primero en hacer una propuesta de estado ideal sin ser propiamente un político.

El área urbana se parceló en forma de damero (plano hipodámico), con cuatro calles cruzadas perpendicularmente por otras tres. Se seguía con ello la idea de Faleas de Calcedonia, en el sentido de que, en la fundación de una ciudad, el reparto de la tierra debía ser igualitario, porque todos los enfrentamientos políticos internos (*staseis*) tenían su origen en conflictos relativos a la propiedad de la tierra, que era el medio de vida de los ciudadanos y en cierto modo la base de la participación en la *polis*. Y eso hasta el punto de que debería existir una ley que corrigiera las tendencias a la desigualdad obligando, en los matrimonios, a pagar la dote al más rico de los dos padres, es decir, no, por principio, al padre de la novia. Como también instaba Faleas a una igualdad en la educación de todos los ciudadanos, hay quien lo ha considerado, modernamente, como uno de los socialistas más antiguos, aunque se trata de una apreciación anacrónica en la medida en que la *polis* no cuenta con un estado como algo distinto de la comunidad de los ciudadanos, y, por lo tanto, no tiene capacidad para llevar a cabo una redistribución igualitaria del excedente de riqueza por vía fiscal y de prestación de servicios.

La ciudad ideal de Hipódamo de Mileto debía tener diez mil habitantes distribuidos en tres sectores: artesanos, campesinos y soldados. La tierra se distribuiría en tres partes: la primera como pertenencia de los dioses para cubrir con su producto el coste de los sacrificios y de las celebraciones religiosas. La segunda parte debería quedar como propiedad del estado para alimentar con ella a los soldados. El último tercio sería distribuido equitativamente entre los campesinos como haciendas de propiedad privada, entendiendo que los artesanos no necesitaban tierra porque vivirían de su trabajo. El gobierno de esa *polis* correspondería a magistrados y a un alto consejo-tribunal compuesto por hombres de edad avanzada, pero

elegidos todos ellos por la comunidad. Ejercerían su protección sobre los extranjeros y las viudas, cuidando también de que los hijos de los soldados muertos fueran alimentados por la comunidad. Estarían previstos, en fin, honores públicos para quienes hicieran cosas importantes para la ciudad.

9. Ciudades del occidente: Masalia y Siracusa

Entre las colonias griegas del occidente, cuya historia se tratará en la sección dedicada a la colonización y los viajes en el capítulo 8 (8.6 y 8.7), destacó sin duda la *polis* de los masaliotas, de origen foceo, aristocrática y fundamentada sobre el comercio como punto central entre las dos Hesperias, la península itálica y la ibérica, y por el contacto privilegiado con pueblos como los etruscos o los iberos o los fenicios del extremo occidente. Si otras ciudades del actual sur de Francia y nordeste de España deben a los griegos su origen (Antibes o Antipolis, Niza o Nicea, Ampurias o Emporion), fue paradójicamente la más importante de los enclaves griegos, Masalia, de origen fenicio. La fundación de Masalia es un ejemplo de cómo los griegos fueron aventurándose desde la cuenca del Egeo al occidente del Mediterráneo para comerciar sobre todo con metales, pero también para obtener nuevas tierras para establecerse. La situación de Masalia cerca de la boca de un importante sistema fluvial, el del Ródano, con comunicación con el *Hinterland*, buenos puertos y excelentes defensas naturales, era privilegiada. Se parece a otros enclaves bien elegidos por los colonos helenos, como Siracusa, que comentaremos en breve, o la ya mencionada Bizancio.

Masalia creció hasta tal punto que, a imagen de lo que había hecho la jonia Mileto en el ámbito del mar Negro, creó sus propias *poleis* dependientes, como la ya mencionada Emporion, y dominó el comercio con los pueblos locales, sobre todo del sur de la península ibérica desde el Ebro al Segura, como los jonios de Asia Menor lo habían hecho con los pueblos de la desembocadura del Dniéper y de la península de Crimea. La historia y el esquema de la *polis* dominante se repetía de nuevo a miles de kilómetros de distancia, en el otro extremo del Mediterráneo. La transmisión de

manufacturas griegas desde el ámbito del mar Egeo a las cúpulas dirigentes de etruscos o iberos a través de Masalia era muy notable, según indica un ejemplo tan llamativo como la crátera, hallada en la tumba de una princesa celta en Vix, tan tierra adentro como lo es el área de confluencia del Ródano con el Sena. Otro tanto ocurre en la península ibérica, donde se detectan productos de factura griega en lugares recónditos de la provincia de Córdoba, como se verá más adelante en el capítulo 8 (8.7). Son ejemplos que atestiguan este esquema de *polis* colonial y comercial, igualmente manifiesto en la fundación y desarrollo espectacular de otra gran ciudad griega del oeste, Siracusa, que dominará el sur de Italia y Sicilia, extendiendo su influencia por los mares de los entornos.

La fama de Sicilia y de toda la Magna Grecia en cuanto a riqueza y prosperidad alcanzaba todos los rincones del mundo griego. El mito contaba que el viejo río Alfeo se enamoró de la ninfa Aretusa y que la joven, huyendo de tal amor, acabó recalando en Sicilia, donde resultó transformada en la fuente que dió lugar a la fundación de Siracusa, enfrente de la pequeña isla de Ortigia. Su hermoso rostro identificaba las monedas siracusanas. Desde la fecha tradicional de 733 a. C., que confirman los vestigios arqueológicos, los fundadores corintios, para ser más precisos, originarios de la pequeña Tenea, crearon una de las poleis griegas más extraordinarias del occidente. Llegó a ser la mayor, más rica y poderosa de todas las ciudades griegas de Sicilia, dominando sobre una *chora* o territorio unos 4000 kilómetros cuadrados, lo que la convirtió en la segunda *polis* territorial en extensión en el mundo griego después de Esparta. Su riqueza se fundamentó sobre las excelentes materias primas con las que contaba, y el trabajo forzoso de gran parte de los nativos locales de población sícula. En paralelo a los casos de Mileto y Masalia, los siracusanos crearon una red de fundaciones subsidiarias de significativa influencia y hubieron de enfrentarse al poder fenicio y luego cartaginés en la isla —que se veía, por ejemplo, en la zona de Palermo— como ocurrió en la batalla de Hímera en 480 a. C. En ella las fuerzas griegas de Gelón y Terón, tiranos de Siracusa y Agrigento respectivamente, derrotaron al ejército cartaginés de Amílcar Magón, en lo que supuso el fin de las ambiciones púnicas en la isla. Gelón, oriundo de Gela, en Sicilia oriental,

fue el gobernante que expandió el poder de Siracusa basándose en su aristocracia (los *geomoroi*), que había sido expulsada de la ciudad. De ese modo, Gelón se hizo con Siracusa como tirano, y dejó a su hermano Hierón gobernando Gela. La ciudad prosperó bajo su gobierno y se desarrolló un programa de construcciones públicas, como la muralla, el teatro o el templo de Atenea, que dio fama de esplendor sin par a Siracusa. El puerto llegó a ser el más importante de la zona y conectó la ciudad, que miraba a oriente, a su metrópoli griega, con los puertos clave de la Magna Grecia y del occidente. Llegó a derrotar a los etruscos en 474 a. C. en una batalla naval ante la bahía de Nápoles. A la muerte de Gelón en 478 a. C., subió al poder su hermano Hierón, que pudo mantener la tiranía unos años más y bajo cuyo gobierno Siracusa alcanzó el cénit de su influencia política y cultural: Hierón protegió las artes dramáticas de Esquilo, y sus gestas deportivas fueron cantadas por Baquílides y Píndaro. Cuando murió en 466 le sucedió muy brevemente su hermano Trasibulo, cuya política despótica causó una rebelión que acabaría con la tiranía, gracias a la alianza de la población sícula con Acragante, Hímera y Selinunte. Entonces se impuso la democracia y se desterró al tirano.

Los paréntesis sin tiranía facilitaron, según la tradición, el surgimiento del arte de la retórica, cuando el pueblo emprendió pleitos para recuperar las tierras expropiadas y litigar con los *geomoroi*. Parece que fueron dos siracusanos, Tisias y Córax, los que, según un testimonio de Cicerón, formalizaron las reglas de la retórica: no por casualidad el máximo exponente de la oratoria clásica y el que la introdujo en Atenas, Gorgias de Leontinos, procedía de Sicilia. Pero tras ciertos intervalos democráticos y oligárquicos, la tiranía regresó a Siracusa al hilo del ataque de los cartagineses, cuando el joven Dionisio de Siracusa se hizo con el poder en 405 a. C., gobernando casi cuarenta años. Dionisio fortificó la isla Ortigia, que hizo su residencia, y resistió a los cartagineses de Himilcón. Le sucedió su hijo Dionisio el Joven (367-357 a. C.) bajo la supervisión de su tío, el filósofo Dion. Dionisio II representa el declive final de la influencia de Siracusa en la Magna Grecia. Es conocida la anécdota del viaje del filósofo Platón, maestro de Dion, a Siracusa, para intentar dirigir al gobernante hacia el modelo de filósofo-rey (véase la sugerente *Carta Séptima* de

Platón), lo que acabó en desastre. La dinastía de tiranos de Siracusa sobrevivió con mucha menor gloria hasta el siglo III a. C., cuando fue sometida finalmente por los romanos.

10. La *polis* helenística: Alejandría y el espacio cultural

Si se quiere hablar de una *polis* característica del mundo helenístico no podemos sino fijarnos en la espléndida Alejandría. Todo comenzó cuando en 331 a. C. Alejandro Magno, el conquistador macedonio que cambió el mundo con su amplia mirada sobre oriente y occidente, fundó una nueva ciudad que aunara simbólicamente el elemento griego con el foráneo. La conquista de Egipto, donde se acogió a Alejandro como libertador, siendo aclamado faraón en Menfis, culminó cuando el monarca fundó su ciudad epónima en el brazo occidental del Nilo, desde donde se avista la isla de Faro, citada por Homero como el lugar mítico donde los dioses habían retenido a Menelao de Esparta, después de la Guerra de Troya, cuando intentaba su *nostos*, el retorno a su tierra. Allí encontró Alejandro una aldea llamada Racotis, que le pareció un puerto seguro, situada en el extremo de la desembocadura del Nilo, sobre una lengua de tierra entre el lago Mareotis y el mar. El excelente emplazamiento le movió a fundar toda una ciudad decidiendo el trazado de las murallas, el ágora y las calles y encargando al arquitecto Dinócrates de Rodas la construcción. Cuenta la leyenda que fue echando harina para marcar los límites y lindes de la ciudad, lo que provocó que acudieran bandadas de aves a comerla: los adivinos interpretaron esto como una señal de que la futura ciudad atraería a miles de personas procurando alimento para todas ellas. Alejandría creció muy rápidamente y a la muerte de Alejandro en 323 a. C. ya era un emporio destacado, que cayó en manos de Ptolomeo Lago, lugarteniente del monarca, como todo Egipto, a la hora del reparto de la herencia de Alejandro entre los diádocos. Ptolomeo consiguió el golpe de efecto de quedarse con los restos de Alejandro en Alejandría. El reino de los Ptolomeos se caracterizó por la abundancia de recursos típica del país del Nilo. Los reyes helenísticos de Egipto, que fijaron su residencia en Alejandría, disfrutaron pronto de una

enorme opulencia, pues recibían de las tierras del Nilo productos agrícolas en abundancia, y los exportaban a través del gran puerto al exterior. El complejo palacial de los reyes era espléndido: allí estaba el sepulcro de Alejandro, al que se veneraba como dios (fig. 93), y que había sido traído por Ptolomeo para ser supuestamente enterrado en el oasis de Siwa. El legado de Alejandro, que se disputaron sus sucesores, fue usado de forma propagandística por los Ptolomeos gracias a la construcción de esta gran tumba, monumento de obligada visita para posteriores gobernantes como César, Marco Antonio, Augusto o Calígula. Así, el espacio público de Alejandría giraba en torno a los restos mortales de Alejandro, su fundador y precursor de la monarquía, que actuaba como una suerte de héroe tutelar.

No lejos de la tumba y de su palacio los monarcas lágidas edificaron las que bien pueden ser consideradas como primeras instituciones culturales públicas de occidente: el Museo y la Biblioteca de Alejandría. El objetivo de estas fundaciones era demostrar que el reino era heredero de la más pura y refinada tradición helénica en la ciencia y las artes: los reyes financiaron los estudios de todo tipo de científicos, o filósofos que hicieron brillar el nombre de los Ptolomeos por todo el mundo helenístico. Se dedicaron también a coleccionar obras de los más reputados artistas, así como a reunir todas las obras científicas y literarias que, a juicio de la época, merecían ser preservadas. La finalidad era obviamente propagandística de una literatura, una filosofía y un modo de vida, el griego, en un contexto en el que se estaba creando una nueva sociedad que extendía la cultura griega a otros grupos étnicos en el multicultural Egipto.

Alejandría experimentó un desarrollo extraordinario como centro cultural del mundo helenístico: el núcleo era, sin duda, el Museo, fundado seguramente por Ptolomeo I. No se sabe cuándo empieza a formarse la Biblioteca junto al Museo, quizá por orden de Ptolomeo II Filadelfo (fig. 94), tal vez entre 285-247 a. C. Ciencias y letras, astronomía, medicina o filología, estaban unidas en la Biblioteca y el Museo. Situado en el barrio de Bruquión, cerca del mar y en el complejo del palacio real, el Museo, es decir, el «templo de las Musas», era un conjunto de edificios entre los que parece que se encontraba la gran biblioteca. Allí habitaban los sabios más selectos de su época para recopilar libros, estudiarlos y enseñar sus

disciplinas. Parece que la biblioteca, en tiempos del poeta y bibliotecario Calímaco de Cirene, poseía cerca de 490 000 libros, una cifra exagerada que habría llegado a 700 000 en época de Julio César.

Los monarcas lágidas no solo crearon instituciones culturales sino que, deseosos de fundir la religiosidad helénica con las antiguas tradiciones egipcias, promovieron un nuevo culto, creado por Ptolomeo I, y con centro en Alejandría. Osorapis, que era, para los egipcios, la fusión del buey sagrado Apis con Osiris después de muerto, y por lo tanto una divinidad del mundo subterráneo, se convirtió en un Serapis (o Sarapis) representado con rasgos helénicos. No lejos de la biblioteca, se edificó el Serapeo, que reunió a los sabios teólogos y sacerdotes versados en las enseñanzas místicas egipcias, combinadas con una amalgama de saberes griegos, desde la teología pseudocientífica y la adivinación a la astronomía. A Ptolomeo III Evergetes se le atribuye la ampliación de la biblioteca alejandrina en el Serapeo.

El canon de los clásicos nace precisamente en este ambiente libresco. Los sabios alejandrinos debían reunir, por encargo de los reyes, lo más granado de las letras griegas. Se cuenta que Ptolomeo III pidió a los atenienses la valiosa copia oficial de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, que prestaron a cambio de una elevada fianza, para copiarlas en la biblioteca. Al final, en vez de devolver los originales, los alejandrinos se los quedaron y enviaron a Atenas las nuevas copias, tal era el empeño de la comisión real en coleccionar las grandes obras clásicas. Los eruditos de la Biblioteca buscaban a «los elegidos» o «los incluidos» (*hoi enkrithentes*), es decir, los autores integrados en el canon de las obras que debían preservarse, mientras que todo lo demás se desechaba.

Pero la actividad de los sabios del Museo no era en absoluto tranquila o pacífica: estaban expuestos a la maledicencia de sus rivales, inmersos en disputas bizantinas y siempre a expensas de los caprichos del poder. Como decía el escéptico Timón: «En Egipto, rico en razas, se apacientan muchos eruditos armados de cálamo, que mantienen peleas infinitas en la jaula de pájaros de las musas». Famosas fueron rivalidades poéticas o eruditas, como la surgida entre Calímaco y Apolonio. El poeta Calímaco se quejaba de la maledicencia de sus críticos, a los que llamaba «Telquines», aludiendo

a unos demonios mitológicos. Otras veces estaban a merced de los cambios de gobierno, como el de Ptolomeo III Evergetes: entonces Calímaco tuvo su ascenso definitivo y, en cambio, Apolonio acabó retirándose de su puesto de director de la biblioteca a la isla de Rodas. La Biblioteca, en ocasiones, era más bien una prisión para estos sabios al servicio de la monarquía: se cuenta la anécdota de que uno de los eruditos, Aristófanes de Bizancio, quiso escapar un día, pero fue arrestado. El riesgo de que los sabios alejandrinos emigraran a la gran biblioteca rival de Pérgamo, impulsada por el rey Eumenes, hijo de Atalo, era demasiado grande.

El nacimiento y vida de estas fastuosas instituciones culturales y científicas alejandrinas se prolongó en la época romana, perpetuando la transmisión de la *paideia* griega, la educación integral del helenismo. Pervivieron a pesar de algunas destrucciones parciales —ya en 47 a. C. se quemaron numerosos libros que César pretendía trasladar a Roma, y, en el año 272, el emperador Aureliano arrasó la ciudad en sus guerras para recuperar el oriente— hasta la desaparición de la magnífica biblioteca del Serapeo, en el año 391 en el transcurso de unos disturbios entre paganos y cristianos, a instancias de Teófilo, patriarca de Alejandría, que se repitieron en 415 con la trágica muerte de Hipatia, instigada por el patriarca Cirilo. Orosio, pocos años después de este último episodio, informa de que solo halló estanterías vacías en la ciudad. Al fin, se perdió todo rastro de la Biblioteca con la conquista árabe del s. VII. En todo caso, y en cuanto a nuestro interés sobre el espacio público de la *polis*, hay que subrayar la importancia de esta ciudad regia de eruditos, comerciantes y monarcas y los aspectos sociopolíticos que acompañaron al desarrollo de la biblioteca. El objetivo final de un lugar donde se recopilaba, seleccionaba y editaba lo más selecto de una cultura no podía escapar a los condicionantes que tendían a justificar el estado de las cosas en la política y la sociedad. Los monarcas del reino lágida y posteriormente los romanos utilizaron este formidable instrumento cultural para marcar definitivamente un colectivo político formado por griegos y no griegos pero que reconocía la superioridad y el carácter modélico de la cultura helénica.

11. De la *polis* al *oikos*: la familia griega

Hasta 1968 no aparece el primer tratamiento sistemático de la familia griega, lo cual pone de manifiesto hasta qué punto resultaron irrelevantes durante tanto tiempo, para los estudiosos de la antigüedad, los temas sociológicos; en este caso, lo poco que interesaban los antiguos griegos al margen de su historia evenemencial, de sus experiencias constitucionales, de su filosofía y de su literatura. Los mirábamos a través de esas huellas atesoradas en nuestras bibliotecas del mismo modo que lo hacíamos a través de las ruinas de sus construcciones monumentales o de unos mármoles pretendidamente blancos: los veíamos como deseábamos verlos, porque los queríamos hacer nuestros, encajándolos en nuestro propio modelo cultural, aunque ello significara someterlos a nuestro particular lecho de Procrustes. Lo moderno de la aproximación a los griegos consiste, por el contrario, en intentar acercarse a ellos, para interpretar su legado cultural por referencia a la sociedad en la que vivían, y no por referencia a la nuestra. Los numerosos estudios realizados ya en esa dirección permiten constatar unos resultados muy positivos en la relectura de unos clásicos que no por menos idealizados resultan menos atractivos e interesantes para nosotros. Es la razón por la que incluimos en este capítulo dedicado al espacio en el que discurría la vida de los griegos un pequeño tratamiento del espacio doméstico. Y no hacemos, con ello, en realidad, sino dejarnos llevar de la mano de Aristóteles, cuando nos presenta la *polis* y el *oikos* como las dos formas principales de comunidad humana.

El ya no tan reciente libro de Winfried Schmitz (2007) sobre el tema reconoce la importancia del estudio de W.K. Lacey (1968), que debe seguir siendo el punto de partida, entre otras cosas, porque señala las vías abiertas a la investigación posterior; pero, a su vez, constituye, hoy por hoy, una nueva aportación ineludible para profundizar en ese terreno, en la medida en que, siguiendo el formato de la serie en la que se incluye, ofrece, además de una síntesis actualizada, una referencia a las cuestiones polémicas y a las actuales tendencias, de la investigación. Como un objetivo importante de esas tendencias señala el autor el estudio de las relaciones de interdependencia entre los distintos elementos de las estructuras familiares,

para poder averiguar, utilizando la comparación con otras sociedades, las causas y razones profundas, por ejemplo, de la verdadera autoridad del varón sobre la familia o del fuerte predominio de la transmisión patrilineal, o, también, de los importantes cambios operados, como los relativos a la capacidad patrimonial de las mujeres. Lo que ya no se discute es que el *oikos* constituía la pieza básica del tejido social de la Grecia arcaica, porque solo la integración en una de esas unidades garantizaba la subsistencia y, en el caso de los ciudadanos, el derecho sobre una hacienda que se transmitía por herencia a los descendientes. En esa época existían, desde luego, otras organizaciones que aglutinaban a los *oikoi*, a saber, el *genos*, la *phratria* y la *phyle*, pero hoy parece claro que se habían originado al constituirse las *poleis*, y, por lo tanto, sus funciones eran periféricas, como se verá más adelante. Todas ellas tenían una dimensión religiosa y una determinada celebración, a la que concurrían sus miembros no solo buscando la protección sobrenatural sino también por razones prácticas.

En principio, salvando algunos terrenos de bosque que se entendían de uso comunal, todo lo que no era, en el territorio de la *polis*, espacio público o perteneciente a los dioses estaba asignado a las familias de ciudadanos en una forma equivalente a lo que hoy entendemos por propiedad privada, es decir, con una exclusividad de uso, de percepción de productos y también, aunque con ciertas limitaciones —más o menos importantes según las *poleis* y las épocas— de libre disposición. Esa porción de tierra cultivable que en Esparta se denominaba *kleros*, era la base del *oikos*: una unidad al mismo tiempo social y económica, porque incluía, por un lado, a la familia constituida por una pareja y sus hijos, junto con los padres y las hermanas solteras del cabeza de familia, así como viudas o huérfanos acogidos por razones de parentesco; y, por otro, la servidumbre libre y esclava, de ambos sexos, que se sumaba a los animales, el utillaje, la casa y, en definitiva, la propia tierra. Todo ello constituía una fuerza de trabajo y una unidad social necesariamente solidaria. El término con el que se conoce significa literalmente «casa», pero engloba de modo inseparable el concepto de «familia», una familia constituida por todas las personas que vivían en la casa, es decir, quienes estaban emparentados entre sí, pero también los que no lo estaban. Todas esas personas dependían de la pareja principal, es

decir, el señor y la señora del *oikos*, el padre y la madre de familia. También se utilizaba el término *genos*, que alude al concepto de «engendrar», pero no se refería a esa unidad social sino a la filiación de linaje, por lo que se aplicaba en general al conjunto de la parentela, como se entiende hoy en día la familia en un sentido amplio. Ese vínculo también tenía su importancia, pero resultaba muy secundario en comparación con la pertenencia al *oikos*. En el siglo IV a. C., Aristóteles (*Política* 1252b) considera el *oikos* integrado por tres elementos básicos: el varón, la hembra y el ayudante para el trabajo (*oiketes*), que, en el caso de los pobres y citando al poeta Hesíodo, dice que es el buey, pero, normalmente, sería el esclavo. Unas líneas más arriba nos había dicho que el varón y la hembra tienden a la generación por instinto, y ahora nos dice que la casa esta constituida naturalmente (*kata physin*) para satisfacer las necesidades de aquellos que «comen de la misma panera, o del mismo comedero», en expresión atribuida, respectivamente, al legislador Carondas de Catania y al filósofo Epiménides de Creta. No existía, por lo tanto, *oikos* sin posibilidad de descendencia y sin medios de vida.

12. La descendencia del *oikos*

El campesino de los *Trabajos y días* de Hesíodo, obsesionado por asegurarse el sustento con su propia tierra en una aldea de Beocia, formula el deseo del hijo único, porque ese hijo le podrá ayudar en su vejez y, al mismo tiempo, heredará el terruño sin entrar en conflicto con otro hermano, como le había ocurrido al propio autor del poema. En las *poleis* bien consolidadas, el número de hijos es mayor, aunque también dependa de la capacidad de alimentarlos, por lo que oímos a un personaje de Menandro (siglo IV a. C.) lamentarse en estos términos: «No hay nada más desgraciado que un padre, a no ser otro padre que tenga más hijos que él» (frag. 656). Las constantes guerras en las que se vieron inmersos los griegos de la época clásica, que, producían muchísimas bajas, estimulaban la procreación, aunque la falta de un descendiente se podía suplir con un hijo adoptivo. Y también se recurría al aborto, o a la exposición del recién nacido — esperando que alguien lo encontrara y se decidiera a criarlo como hijo o

como esclavo— para reducir la descendencia. En definitiva, el objetivo ideal de mantener la población en unas cifras adecuadas a la disponibilidad de tierra se lograría idealmente si cada ciudadano tuviera un hijo y una hija que llegaran a la edad suficiente para asegurarse su propia descendencia. Es lo que encontramos, como directriz, en el modelo de estado propuesto por Platón en sus *Leyes* (930d): un varón y una hembra por *oikos*. Pero el caso es que, para mantener la población estable, sin contar con las guerras devastadoras, era necesario, habida cuenta de la elevada mortalidad infantil, que cada mujer alumbrara al menos entre cinco y seis hijos, para que dos o tres llegaran, por término medio, a la adolescencia, y se pudiera compensar con ello la mortandad de las mujeres por maternidad.

Hasta los siete años como mínimo (en el caso de Esparta) permanecía el niño en el *oikos* criándose, sobre todo, entre mujeres, como muestran las representaciones de la cerámica ática (figs. 20, 39 y 42), con dos figuras emblemáticas, la de la nodriza y la de la madre. Para esta última el niño, de ambos sexos, era su *teknon* («engendro»), lo que le servía para cumplir la principal función que esperaba de ella la comunidad familiar y la comunidad política. Si seguía viviendo en la casa, porque estaba llamado a relevar al padre a la cabeza del *oikos*, tendría contacto con los varones libres o esclavos que formaban parte de ella, con el maestro, y, sucesivamente, con otros jóvenes de su edad y con quien llegara a ser su mentor, si entraba en una relación pederástica, como se indica en el capítulo siguiente. La relación con el padre, sin embargo, no parece haber sido estrecha sino más bien ocasional. Para él era su necesario sucesor, y, precisamente, quien estaba llamado a reemplazarle a la cabeza del *oikos* y como representante del mismo en la comunidad de los ciudadanos, cuando todavía él estuviera vivo. En cierto modo era su rival generacional que, hasta ese momento permanecía bajo su autoridad: con respecto al padre, el hijo era llamado *pais*, un término que se aplicaba igualmente al esclavo, porque indica la dependencia con respecto a alguien que debe darle órdenes y dirigir su vida. El padre pasaba mucho tiempo fuera de casa con otros hombres, por razones de milicia, de participación en la gestión de la *polis* y de actividades lucrativas o lúdicas (fig. 14); y era en ese espacio y en esas tareas donde encontraba su realización, a diferencia de la madre, que se

realizaba en la maternidad —especialmente cuando conseguía alumbrar un varón, cuyo sexo se suele representar claramente en las escenas de interior doméstico (fig. 39)— y en el control interno del *oikos*.

En cierto modo, el cabeza de familia asumía de la misma forma el nacimiento de todos los niños del *oikos*. En todos los casos, tenía la facultad de decidir si se criaría dentro de la familia o no; y, por otro lado, si una madre libre o esclava abortaba, o la hacían abortar, se entendía que ello causaba al *oikos* un perjuicio potencial, sobre el que debía reclamar el padre, en su condición de representante del mismo. Cuando el padre asumía como hijo suyo a un recién nacido, llevaba a cabo, en su quinto o sexto día de vida, una ceremonia formal de recepción en el *oikos* llamada *amphidromia*, porque corría con él en brazos alrededor del fuego sagrado del hogar, que ardía en el altar del patio (fig. 12). La presentación a los parientes tenía lugar en otra ceremonia, celebrada el décimo día —la *Dekate*— durante la cual se le imponía el nombre, que era el del abuelo, o bien otro; no el del padre, en todo caso, porque, como no se utilizaban nombres familiares como nuestros apellidos, el nombre del padre era el que, en cada momento, identificaba a un miembro de la familia por la pertenencia a su *oikos*. Así que, dentro del *oikos*, se identificaba a cada cual por su nombre, pero, para la gente de los demás *oikoi*, el hijo era «Fulano, hijo de». Para la identificación dentro de la comunidad política se utilizaba, en Atenas, un elemento adicional en la fórmula onomástica, como se verá en el capítulo siguiente. Aunque esa inscripción formal en el demo no tenía lugar hasta los dieciocho años, el gran interés de la democracia ateniense en el sentido de que solo fueran inscritos como ciudadanos los varones que de verdad hubieran nacido de un padre y una madre de esa condición, confería una enorme importancia a la recepción del niño en la fratría véase capítulo 2 (2.16), en la medida en que generaba testigos de la autenticidad de su filiación. Tenía lugar durante el primer año de vida, en la fiesta de las Apaturias. Ante todos los miembros allí congregados juraba el padre, junto al altar del sacrificio recién celebrado, que el niño era hijo suyo (y, a partir del 451 a. C. en cualquier caso, también que lo era de una mujer reconocida como hija de ciudadanos). Y, en el caso de que fuera un hijo adoptado, debía introducirlo en la fratría con las mismas garantías sobre su linaje.

Bien entendido que el juramento era tan solo un testimonio sobre la ascendencia; la fratría hacía sus indagaciones, y, si no resultaban confirmatorias, se negaba a recibir al niño, al mismo tiempo que el padre podía ser castigado por perjurio. La recepción, por el contrario, le garantizaba su futura condición de ciudadano y su capacidad jurídica para heredar el *oikos*, que no podía pasar a un bastardo (fig. 18).

13. El matrimonio y la relación de pareja

El matrimonio griego era, fundamentalmente, una situación de hecho: la cohabitación, el hecho de vivir como pareja en el *oikos* (*synoikein*). Cuando esa mujer no lograba concebir, aunque se podía recurrir a la adopción, lo que se solía hacer era intentar que lo consiguiera en otra relación, es decir, cambiarla de *oikos*, lo que significaba un divorcio y un nuevo casamiento. El comienzo de la cohabitación estaba precedido por un ceremonial de boda (*gamos*) que, en Atenas, duraba tres días, con un guión ritualizado de fuertes connotaciones religiosas. Lo fundamental era la entrega de la novia al novio en su propio *oikos*, la subsiguiente conducción en un carro por parte del novio hasta su nuevo *oikos*, acompañada por sus familiares, y la recepción, en este último, por quienes en adelante iban a serlo. Un lecito ático perfectamente conservado reproduce la secuencia completa. Pero también era muy importante el baño nupcial y el arreglo de la novia, bajo el signo de Eros, y los banquetes que celebraban las familias. Todo ello contribuía a dar a esos eventos la necesaria publicidad, habida cuenta de que no se llevaban registros de los mismos. También tenía lugar, en Atenas, una presentación ante la fratría por las mismas razones: de ese modo tenían constancia sus miembros de la cohabitación de la pareja a los futuros efectos de aceptar la descendencia prevista.

El matrimonio griego tenía una importante dimensión patrimonial que se sustanciaba en una actuación previa, conocida en Platón y Plutarco como *engye*, pero igualmente designada con el término más técnico de *engyesis*. Se trataba, en realidad, de una conversación solicitada por el pretendiente a quien pudiera actuar como *kyrios* (véase, más adelante, cap. 4) de la mujer

con la que quería casarse. Como solo era necesario, para el matrimonio, el acuerdo entre los dos *oikoi* implicados, que se cumplía posteriormente con la entrega de la novia y el intercambio de bienes que procediera en cada caso, no intervenía ninguna instancia de la *polis*, como tampoco autoridad religiosa alguna. Todo quedaba en la esfera de lo privado. El acuerdo consistía en el compromiso de entrega de la novia como esposa (*ekdosis*) para la procreación de hijos legítimos, lo que implicaba una cohabitación a esos efectos como futura obligación del esposo; y la constitución de una determinada dote a partir del *oikos* de la novia, que el novio se comprometía explícita o implícitamente, a devolver en el caso de que el matrimonio, una vez realizado el *gamos* y entregada la dote, tuviera que disolverse por vía de divorcio, que no era sino el cese de la cohabitación marital, materializado en el abandono efectivo por parte de la esposa del espacio del *oikos*. El acuerdo se sellaba con un simple apretón de manos.

Con respecto a otras *poleis* no tenemos una información comparable sobre el matrimonio, aunque se sospecha que las líneas generales fueran similares. Sí nos transmite, sin embargo, Plutarco sobre Esparta algunos datos que resultan sorprendentes. Al margen de los detalles folclóricos sobre la forma de «rapto» que habría tenido el primer encuentro íntimo de las parejas, lo importante es que la esposa no parece haber salido de su *oikos*, aunque tampoco el esposo se instalaba en él, entre otras cosas, porque, como ciudadano soldado de Esparta, tenía su tiempo cubierto por las obligaciones militares y de entrenamiento de los más jóvenes, mientras se suponía que sus tierras las trabajaban los ilotas. La interpretación más verosímil, en cualquier caso, de esa rareza del matrimonio espartano, en el que faltaba formalmente el *synoikein*, es que se pretendía evitar que el *kleros* de las tierras de Mesenia pasara del padre al hijo, para que, al morir quien lo tuviera adjudicado, revirtiera al estado, y este pudiera adjudicárselo a un nuevo ciudadano. Así, a diferencia de lo que ocurría, por principio, en Atenas y en otros lugares, donde la representación del *oikos*, con todas las atribuciones inherentes a ella, pasaba del padre al hijo cuando este cumplía los treinta años y se casaba, en Esparta no habría sido así. Al llegar a la mayoría de edad, en la que se hacía efectiva la condición de ciudadano, el joven espartiata requeriría del estado un *kleros* mesenio que hubiera dejado

vacante un fallecido, mientras el padre seguía siendo propietario de la tierra de Laconia, que, al principio era inalienable, pero quedaba en la familia, y luego ya se pudo legar, dejar en herencia y, en definitiva vender. Pero es de suponer que esa tierra de Laconia se procurara dejar a las hijas, que eran quienes se quedaban en el *oikos* patrio criando hasta los siete años a unos varones que a esa edad pasaban a vivir fuera del mismo, como hijos del estado (véase capítulo siguiente), y a unas hijas que, en ese modelo, estaban llamadas a ser las auténticas perpetuadoras del *oikos*. Es de suponer, por lo tanto, que la *archaia mora*, la «tierra antigua», la de Laconia —que era donde realmente vivían, de un modo u otro, los espartanos y las espartanas— se transmitiera a través de las mujeres, por un sistema de herencia avunculolineal, es decir, del abuelo a los hijos e hijas de las hijas, que eran quienes tenían una filiación cierta. De ahí probablemente, la importancia de que las hijas consiguieran descendencia, aunque tuvieran que intentarlo, si no se producía, con distintos hombres (la poliandria atribuida a las espartanas). Todo esto ayudará, en fin, al lector a entender mejor lo que va a encontrar en el capítulo 4 en relación con el enriquecimiento de las mujeres espartanas, considerando, sobre todo, que la pérdida de Mesenia, y por lo tanto de los *kleroi* mesenios, se produjo en el 369 a. C., y que la *Política* aristotélica fue compuesta entre el 335 y el 323 a. C. Los intentos de redistribución de tierra llevados a cabo por los reyes Agis IV y Cleómenes III, ya en el siglo III a. C., muestran hasta qué punto la *politeia* espartana, que había consolidado en un principio una forma de democracia igualitaria, produjo unas consecuencias que llevaron a Esparta a quedarse sin ciudadanos (puesto que esa condición la perdían los varones si no podían aportar lo requerido para sus comidas en común, y no podían hacerlo si no tenían tierra), y a convertirse en la preciosa reliquia que admirara Plutarco ya en época romana.

14. La situación de los mayores

El hecho de que, en Atenas, estuviera establecida la edad de casamiento del ciudadano varón en los treinta años, mientras en Esparta la procreación

empezaba antes, se debe probablemente a que a los sesenta el ciudadano ya no tenía las fuerzas suficientes para afrontar sus obligaciones militares, desplazarse con diligencia a pie, y dirigir las labores del campo, por no hablar de deterioros en la vista y el oído que representarían un hándicap insuperable. Al llegar el representante del *oikos* a esa edad, si ya contaba con un hijo capaz de afrontar el relevo y de producir otro hijo, tenía lugar, a lo que parece, una sucesión *inter vivos*. De esa forma, la nueva esposa asumiría también las funciones de dirección del hogar, aunque, considerando que podía no pasar, en ese momento, de los catorce años, es de suponer que no existiera competencia con la suegra, sino más bien cooperación, de acuerdo con unas pautas de comportamiento comúnmente asumidas. La imagen del viejo Laertes, padre de Odiseo, viviendo su retiro en una pequeña casa y sin capacidad para intervenir en los graves problemas que planteaba la prolongada ausencia del héroe, sugiere que era esa una forma de manejar el relevo a la cabeza del *oikos* en la Grecia arcaica, confirmada, por otra parte, en el siglo IV a.C. a través de Menandro, aunque también se deduce de este testimonio que el traspaso no era obligado. El viejo Cnemón, el *Dyskolos*, sigue al frente de su *oikos*, incluso destripando terrones, porque no se fía de nadie y prefiere ser autosuficiente. Se cae, sin embargo, al pozo, y solo salva la vida gracias a la ayuda que le presta el joven Gorgias, nacido de un primer matrimonio de su segunda esposa, y a quien había rehusado repetidamente recibir en su casa. El incidente le hace reaccionar en los siguientes términos:

> ¡Qué quieres que te diga, chico! Como me voy a morir —bien lo sé, y de mala manera, tal y como estoy— y, aunque sobreviva, te adopto como hijo. Todo lo que tengo considéralo tuyo. A esta [su hija] te la confío. Búscale esposo. Porque, aunque me recuperara por completo, no sería capaz por mí mismo de hacerlo yo. No me va a gustar ningún pretendiente. En cuanto a mí, si sobrevivo, dejadme vivir como me dé la gana. Pero de lo mío, hazte tú cargo. Tienes cabeza (*nous*), gracias a los dioses, y eres quien está llamado a cuidar de tu hermana. De lo que tengo (*ktema*) constituye para ella una dote con la mitad y administra tú (*dioikein*) la otra mitad, proporcionándonos con ello el alimento a mí y a tu madre.
>
> Menandro, *Díscolo* 729-740,
> trad. de R. López Melero

Unos versos más adelante encontramos, efectivamente, a Gorgias realizando la *engyesis* de su nueva hermana en funciones de *kyrios*. El mensaje de la obra es una clara invitación a realizar ese tipo de transferencia, pero también es importante constatar que Cnemón dispone patrimonialmente del *oikos*, y no como condición para la adopción, sino cuando ya ha hecho, por su parte, todo lo necesario para realizarla. Hay que asumir, por tanto, que el padre retirado mantuviera, por principio, un predicamento en el seno de la familia, basado en el respeto debido a los ancianos. Por otro lado, según la ley ateniense, bastaba con haber enseñado un oficio a un hijo para que este tuviera obligación de mantener al padre incapaz de ganarse el sustento; mucho más sería, en el caso de haberle cedido la titularidad del *oikos*. Bajo pena de *atimia* (una privación parcial o total de los derechos del ciudadano), estaba obligado ese hijo a dar comida y cobijo al padre, a no ponerle la mano encima y a ocuparse de darle sepultura; como también ocurría que podía el hijo exigir el traspaso del *oikos* demostrando la demencia del padre o bien una conducta claramente lesiva para el patrimonio familiar. Era el mantenimiento del *oikos*, en todos sus aspectos, por lo mucho que significaba como unidad socioeconómica, lo que habían procurado sobre todo las normas inveteradas y lo que la *polis*, con sus nuevos recursos institucionales, no había hecho sino respaldar. Todo ello implicaba una cierta flexibilidad, por lo que cabe suponer que, en el caso de familias adineradas, con distintas fuentes de recursos, no tenía por qué producirse esa transferencia, al no ser necesaria una prestancia física para vivir simplemente de las rentas producidas por la industria, el comercio, o la tierra cultivada por otros, que era una forma de inversión de capital en la Atenas de la época clásica. Por otro lado, *Las Avispas* de Aristófanes nos muestra que los viejos carentes de patrimonio —los que vivían en el centro de la ciudad, se supone— podían ganarse un salario a través de su participación en los tribunales de justicia, que por esa época funcionaban a tope, lo que los hacía económicamente independientes de los hijos, y les permitía incluso ser mimados por las mujeres de la casa, que intentaban sacarles los cuartos.

15. La cuestión de la esclavitud

Aunque había esclavos públicos, que realizaban tareas ancilares en la administración de la *polis*, como secretarios y demás, y había muchos esclavos que trabajaban en talleres, o, los más desgraciados de todos, en las minas, el marco tradicional de la esclavitud era el *oikos*, donde realizaban todo tipo de tareas, pudiendo ser vendidos o alquilados para la prestación de servicios. Correspondía al *oikos* también la propiedad de los esclavos nacidos allí, porque se consideraba como una forma de perpetuar sus recursos. En la *Política* de Aristóteles encontramos formulada de un modo muy simple la necesidad de la esclavitud, que era una forma de trabajo omnipresente en el contexto del mundo antiguo:

> Si todos los instrumentos pudieran realizar su trabajo asumiendo órdenes o por su propia percepción —como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que funcionaban como autómatas en la asamblea de los dioses—; si las lanzaderas tejieran solas y los plectros golpearan por sí mismos las cítaras, no necesitarían ayudantes los maestros ni esclavos los amos.
>
> Aristóteles, *Política* 1253b,
> trad. de R. López Melero

Pero, como la construcción del *oikos* encuentra su fundamento aristotélico en la naturaleza, se trataría de encontrar también un fundamento natural de la esclavitud: tiene que haber seres humanos que nazcan para ser mandados, y los hay. El problema es que no se utiliza ese criterio para hacer de alguien un esclavo, sino una convención de derecho de guerra, con el resultado de que solo una parte de los esclavos lo son, y de modo aleatorio, de conformidad con la naturaleza:

> Hay que considerar si existe o no alguien que sea así (un instrumento para la acción) por naturaleza, y si es mejor y es justo que ese sea esclavo; o bien toda forma de esclavitud es contraria a la naturaleza […].
> Todos los que se diferencian de los demás como lo hace el alma del cuerpo y el hombre del animal (y son esos los que solo pueden hacer algo con su cuerpo, y es eso lo mejor que pueden aportar) esos son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor ser gobernados, como lo es para el cuerpo y para el animal […].
> Pero no es difícil ver que quienes afirman lo contrario tienen razón en cierta manera, porque los términos «esclavo» y «esclavitud» encierran un doble sentido. Hay también un esclavo y una

> esclavitud establecida por la ley: una ley que es una convención, según la cual lo que se coge en la guerra es de los vencedores. Muchos expertos en leyes denuncian ciertamente ese derecho como inconstitucional […]. Para ellos resulta execrable que quien es objeto de violencia se convierta en esclavo y en súbdito de quien puede ejercer la violencia e impone su superioridad por la fuerza. Y también los sabios se dividen en esa valoración […].
> Es pues evidente que hay cierto margen para la controversia, y que no son esclavos y libres los que deberían serlo por naturaleza; y también que en algunos se ve claramente que están hecho o bien para ser esclavos o bien para ser amos, por lo que es justo y necesario que los unos sean mandados y los otros manden, conforme a su disposición natural […]. Por eso tiene que haber un interés común y una afección recíproca entre el esclavo y el amo que merecen serlo por naturaleza; y, lo contrario, cuando no es más que una cuestión legal y de fuerza.
>
> Aristóteles, *Política* 1254a-1255b,
> trad. de R. López Melero

Lo que ocurría, en definitiva, y así se veía en general, es que lo de ser libre o esclavo, igual que lo de ser pobre o rico, dependía de la suerte de cada cual, una suerte que podía cambiar en cualquier momento. Como el comercio de esclavos se nutría de prisioneros de guerra y de personas raptadas, estaba claro que cualquiera, fuera príncipe o mendigo, podía ser reducido a la esclavitud de la noche a la mañana, lo que también ocurría, por cierto, a consecuencia de ciertos delitos, como, por ejemplo, el de haberse hecho pasar por ciudadano sin serlo. Y también podía suceder que un niño nacido de una esclava fuera asumido como suyo, subrepticiamente, por una esposa infértil y acabara por convertirse no solo en libre sino en ciudadano heredero de todo un *oikos*. Por otro lado, los esclavos podían ser manumitidos, aunque eso en Grecia no era demasiado frecuente; en esos casos, normalmente compraban su libertad con lo que conseguían ganar cuando los dueños los incentivaban en ciertos trabajos permitiéndoles quedarse con una parte de los beneficios.

No era visto, por tanto, el esclavo, como un ser inferior desde el punto de vista humano; y muchos de ellos funcionaban como maestros, o, según se ha dicho, en tareas para las que necesitaban saber leer y escribir, porque eso los liberaba de trabajos penosos. Su triste sino podía mover a compasión, y, con ello, a un trato más benévolo. Con independencia de que no se les respetara y se les castigara por sus faltas, los esclavos domésticos solían contraer unos lazos afectivos con los dueños, especialmente con los menores de la casa. Proverbial era el caso de las nodrizas, que aparecen

representadas en la cerámica ática, en escenas de *prothesis* (exposición del cadáver), llorando desesperadamente a la joven criada por ellas y muerta en edad núbil o en su primer alumbramiento. Y también estaba la figura del esclavo varón que acompañaba y protegía al hijo, desde que salía a la escuela por primera vez y durante la adolescencia. Esos esclavos seguramente permanecían en el *oikos* hasta su muerte, sin que les faltara el sustento ni las atenciones imprescindibles. Ni que decir tiene que lo peor que se podría haber hecho con ellos a cierta edad era manumitirlos.

Una situación de dependencia afín a la esclavitud era la de los ilotas, vinculados al *kleros* de un modo inseparable, por lo que no podían ser ni vendidos ni manumitidos por el adjudicatario del mismo. Vivían, además, en sus propias casas y criaban a sus propios hijos, que estaban llamados a heredar la condición de los padres. Pero las noticias sobre la vida en Esparta son en general muy difíciles de utilizar para el historiador moderno, entre otras cosas, porque no se sabe a qué época o lugar corresponden. No se sabe, por tanto, de cierto cómo se cultivaron las tierras que tenían los espartanos en Laconia, si bajo una forma de ilotado distinto del de Mesenia, o de otro modo. En cualquier caso, hay que suponer que los espartanos tenían esclavos domésticos igual que los demás griegos, pero es imposible saber en qué número y para realizar qué tipo de tareas; o, simplemente, cómo los obtenían. Por otro lado, las comunidades de periecos, que estaban dedicadas a actividades de industria y comercio además de cultivar sus propias tierras, tendrían con seguridad esclavos.

16. Vecindad y agrupaciones de *oikoi*: la importancia de la fratría

Actualmente se considera que la definitiva consolidación de la *polis*, en los tipos más desarrollados, se produjo a lo largo del siglo VI a. C., primero en Esparta y más tarde en Atenas, por obra de Clístenes. Eso significa que tanto los poemas homéricos, como Hesíodo y la lírica arcaica reflejan todavía estadios más primitivos. Precisamente en ese contexto es donde funciona el *oikos* con la mayor autonomía y capacidad de integración social de los individuos, porque, en la Atenas del siglo V a. C., muchos

ciudadanos vivirán de la industria y el comercio, y, aunque hubiera una tendencia a tener la propia casa con, al menos, un pequeño huerto, no es menos cierto que un buen número de ellos se hacinaban en el área urbana propiamente dicha, ocupando viviendas diminutas, en las que solo tendría cabida una pareja, con algún anciano y con algún menor. Por otro lado, la *polis* ofrecía salarios como remeros de la flota, o por participación en los órganos políticos. Y la *polis* se encargaba de garantizar el suministro de grano a un precio asequible, interviniendo, para ese fin, en el comercio ultramarino. Pero incluso la Atenas de esa época conservaba una importante población rural, como se ve reflejado en este pasaje de Tucídides correspondiente al momento en el que Pericles pretende contrarrestar la ofensiva espartana llamando a los atenienses a instalarse en el territorio protegido por las murallas:

> Como durante mucho tiempo los atenienses habían habitado ciudades autónomas dispersas por todo el territorio, y después del sinecismo la mayor parte de ellos conservaron por inercia sus agrupaciones familiares y sus moradas de los campos justo hasta esta guerra [la Guerra del Peloponeso], no les resultó fácil el trasladarse (…). Les dolía y llevaban muy mal el tener que dejar sus casas y los que habían sido sus santuarios familiares a lo largo de las generaciones, desde la primitiva forma de organización política; tenían que cambiar sus hábitos vitales y abandonar cada uno de ellos lo que para sí no era otra cosa que su propia ciudad.
>
> Tucídides II, 16,
> trad. de R. López Melero

En cualquier caso, al perderse las rentas proporcionadas por el imperio, se vuelve a reconocer en Atenas la importancia de que el ciudadano cuente con una hacienda, aunque sea pequeña; y, en Esparta, la tenencia de un *kleros*, de un lote de tierra, se consideró siempre inherente a la condición de ciudadano. Lo de vivir de la propia tierra era la tónica general en el mundo griego, y tampoco hay que olvidar que existían muchísimas *poleis* muy pequeñas, sin apenas área urbana y carentes de una dimensión comercial. En ese modelo de vida prácticamente rural, la solidaridad de los vecinos resultaba muy importante para ayudarse mutuamente en las tareas, para intercambiar recursos y para proteger el *oikos* frente al fuego, las fieras y los ataques a la propiedad o a las personas. Eso requería la aceptación de unas pautas de comportamiento y el reconocimiento de una autoridad capaz

de castigar las infracciones, de modo que el conjunto de los vecinos constituían una suerte de comunidad. El desarrollo de la *polis*, donde tuvo lugar y en la medida en que lo tuvo, fue introduciendo, con la fijación de unas normas por escrito, y su exposición a la vista de todos, unos procedimientos comunes que asumían las instituciones centrales y que, como mínimo, servían como un recurso adicional cuando no se solucionaba un conflicto en los medios locales. Con todo, en Atenas, la parte conservada de la ley de Dracón sobre el homicidio, confirmada por Solón en el siglo VI a.C. (la correspondiente al homicidio involuntario), demuestra que las organizaciones locales conservaron algunas funciones exclusivas. Una de esas organizaciones era la *phratria* («hermandad»), que, aun siendo hereditaria la pertenencia a la misma, se muestra como un grupo de cuasi parentesco, es decir, como una agrupación de familias que viven cerca las unas de las otras, y por eso mismo sus miembros varones sienten la necesidad de considerarse hermanados, al margen de que, entre ellos, existan parientes. Dos aspectos ligados a la vecindad, como son la solidaridad y la información, explican que el reclutamiento se hiciera por fratrías en Atenas, antes de constituirse los demos de Clístenes, o que la fratría estuviera llamada a pronunciarse, mediante testigos, sobre cuestiones de relevancia patrimonial o de autenticidad de la ciudadanía. También por eso tenía encomendada la venganza de los delitos de sangre cuando no existían familiares varones que pudieran asumirla:

> Incluso si alguien da muerte a alguien sin intención de hacerlo (será desterrado). […] El perdón tendrá que ser concedido si existe padre, hermano o hijos, por todos ellos, o prevalecerá el que se oponga. Y, si no existen tales parientes, será concedido por los demás hasta el grado de hijo de primo y primo, si tienen a bien concederlo todos, prevaleciendo el que se oponga. Y, si no existe ninguno de esos parientes, y el homicida actuó involuntariamente y los Cincuenta y uno, los Efetas, estiman que actuó involuntariamente, entonces que lo admitan en el territorio diez miembros de su fratría, si quieren. Los Cincuenta y uno elegirán a estos entre los nobles. Y también los que hayan cometido homicidio con anterioridad quedarán incluidos en esta ley. Se hará una proclama en el *agora* contra el homicida por sus parientes hasta el grado de hijo de primo y primo. Podrán participar en la acusación el primo, los hijos de los primos, el cuñado, el suegro y los miembros de la fratría […]. Si alguien mata al condenado por homicidio es causante de su muerte, siendo así que se mantenía apartado del mercado fronterizo, de los juegos y de los ritos anfictiónicos, será juzgado en las mismas condiciones que si mata a un ciudadano ateniense […]. Y, si alguien mata a otro mientras intenta impedir que se lleve por la

fuerza e injustamente cosas de su propiedad, no habrá compensación por la muerte de ese hombre.

Ley de Dracón sobre el homicidio, *IG* I2.115
trad. de R. López Melero

Las actuaciones de la fratría se entendían respaldadas por el dios que era referente de la justicia, el propio Zeus con el epíteto de *Phratrios*; él debía inspirar lo correcto y salir garante de los juramentos. Por otro lado, se puede apreciar en este texto que, en la familia en un sentido amplio (*genos*), se distinguían grados de consanguinidad. Y también funcionaba el *genos* como una forma de integración de los *oikoi* de familias emparentadas, pero parece que, como unidad social, tendió a ser absorbido por la fratría. A su vez, las fratrías habían pertenecido a una unidad superior, la *phyle* («tribu»), la cual, al igual que la fratría, habría tenido una función aglutinante con respecto a las familias integradas en una misma *polis*. En Atenas había cuatro: *Geleontes, Hopletes, Argadeis* y *Aigikoreis*, unos nombres que resultan enigmáticos, y que se encuentran, junto con otros, en el área jónica de Asia Menor y el Egeo. En varias ciudades dorias se repiten también los nombres de unas mismas tribus. Actualmente se considera que, al igual que las fratrías, esas tribus no eran anteriores a la fase de integración de las pequeñas aldeas en *poleis*. Cuando Clístenes creó las diez tribus de la nueva constitución ateniense, debieron de quedar las antiguas tan fuera de juego que nada sabemos sobre su carácter original, salvo que habían servido para el reclutamiento y que habían tenido a la cabeza a un *phylobasileus*, es decir algún tipo de jefatura.

Concluimos este capítulo con un pasaje de *Trabajos y días* (vv. 202-247) del poeta Hesíodo que ilustra muy bien la dependencia que tenían los *oikoi* modestos con respecto a los poderosos de la zona, en esa fase primitiva de la época arcaica en la que las *poleis* no habían desarrollado todavía sus instituciones características. Los *basileis* a los que llama *dorophagoi* («devoradores de regalos», es decir, sobornables) pueden producir sentencias «torcidas» a favor de quien no merece ganar un pleito. Comienza con un apólogo, el del halcón y el ruiseñor, y continúa con una amarga exhortación al hermano para que no se aproveche de él, aferrándose desesperadamente a la idea de que, si la justicia humana no funciona, la

divinidad acabará por imponer su castigo con consecuencias terribles, mientras que las actuaciones que respetan la justicia garantizan la paz y la prosperidad:

> Y ahora un apólogo voy a decir a los reyes (*basileis*), que ellos mismos tienen también en sus mentes:
> «Así dijo el halcón al ruiseñor de moteado cuello, mientras se lo llevaba por las nubes cogido por sus garras, y él, traspasado por los curvos garfios, pedía llorando piedad: "Infeliz, ¿por qué gritas? Te tiene en sus manos uno mucho más fuerte que tú, e irás allí donde yo te lleve, por más que seas un cantor (*aiodos*). Y haré de ti mi comida, si quiero, o te soltaré. Loco es el que pretende medirse con los más fuertes. Se ve privado de la victoria y sufre males, además de vergüenza". Así dijo el halcón de rápido vuelo, el pájaro de largas alas».
> […] Perses, tú presta oídos a la justicia (*dike*) y no fomentes la desmesura (*hybris*), porque la desmesura es funesta para un pobre mortal; ni siquiera el importante puede llevarla con facilidad, sino que se hunde bajo su peso, cuando se encuentra con el castigo divino (*ate*). El otro camino es mejor, el que conduce a la justicia (*es ta dikaa*); porque *Dike* prevalece sobre *Hybris*, cuando la carrera toca a su fin. Pero solo después de haber sufrido comprende el necio.
> Pronto alcanza *Horkos* (Juramento) en su carrera a las sentencias (*dikai*) torcidas. Y hace ruido *Dike* (Justicia) cuando es arrastrada por donde la llevan los hombres devoradores de regalos, que aplican el derecho (*themistes*) con sentencias torcidas. Y ella acompaña llorosa a la ciudad y a las moradas de las gentes, envuelta en la niebla, portadora del mal para los hombres, para esos que la arrojan de su lado y no la administran con rectitud.
> Pero aquellos que, a los extraños como a los de casa, dan sentencias rectas y no se conducen al margen de lo que es justo, para esos florece la ciudad, y sus gentes prosperan en ella. Y la paz nutricia está sobre su tierra, y nunca para ellos la guerra cruel dictamina el providente Zeus. Y nunca a los hombres de rectas sentencias los ronda la hambruna (*limos*) ni el castigo divino (*ate*), sino que con espíritu gozoso atienden las tareas que tienen a su cargo. Para ellos produce la tierra abundantes alimentos, y en los montes la encina lleva bellotas por arriba y abejas por el medio. Y las lanudas ovejas se sienten pesadas por el abundante vellón. Y engendran las mujeres hijos iguales a sus padres. Y prosperan sin cesar llenos de bienes; y en las naves no tienen que viajar, porque les da su fruto la tierra pródiga en grano.
> Pero, para quienes practican la maldita desmesura y las acciones crueles, para esos un castigo (*dike*) el Cronida dictamina, el providente Zeus. Muchas veces, incluso, toda una ciudad sufre por un hombre malvado, cuando peca y abriga en su mente proyectos desmesurados, y a ellos desde el cielo una gran calamidad envía el hijo de Crono, hambruna (*limos*) y plaga (*loimos*) al mismo tiempo, y perecen las gentes. Y no engendran las mujeres, y las familias (*oikoi*) disminuyen por los designios de Zeus Olímpico; y a veces también de ellos un gran ejército destruye, o las murallas, o acaba con sus naves en el mar el hijo de Crono.
>
> Hesíodo, *Trabajos y días,* 729-740,
> trad. de R. López Melero

3. La integración del individuo en la colectividad: *paideia*

Para el hombre educado, Grecia está en todas partes.

Filóstrato, *Vit. Apol.* I 35,
trad. de D. Hernández de la Fuente

El primer individuo occidental fue griego y en Grecia surgió por vez primera la contraposición entre lo individual y lo colectivo como lo entendemos hoy. Grecia es, dicho de otra manera, la cuna del concepto occidental del individuo y de la problemática manera en que este se integra en la colectividad, a veces no exenta de dificultades. Ello se consigue, en todo caso, de una forma rompedora y nueva con respecto a las civilizaciones anteriores, donde solo había súbditos y un colectivo de poco valor frente a los grandes poderes reales o sacerdotales. Todo cambia en la civilización griega: ciudadano frente a estado, concreción frente a abstracción, es decir, el viejo dilema del pensamiento platónico —y de toda filosofía, en definitiva— entre lo uno y lo múltiple, entre lo estable y lo cambiante, lo que permanece y lo que fluye sin cesar. Cabe preguntarse ahora cómo se conceptualiza en la Grecia antigua el individuo frente a la colectividad, cómo se consigue la integración del ciudadano en la sociedad. Se puede hablar de varias fases o maneras de lograrlo: desde el seno de la familia, que ya se ha tratado por extenso, o por su incorporación desde otros ámbitos externos a la familia y la ciudad, mediante la educación y el desarrollo de la participación política.

La importancia de la educación del individuo será subrayada por las más diversas voces en el mundo griego, desde los políticos a los filósofos. La *paideia*, es decir, la educación integral del individuo en aras de su mejor implicación con la colectividad, será un aspecto esencial de la civilización griega y acaso su huella más importante en la posteridad. Retórica y

filosofía, ciencias, gramática, deporte y música, una formación literaria en la poesía tradicional, una veneración por las costumbres de los antepasados. Todo ello formaba parte del currículum de la educación griega en general, que otorgaba también cierta unidad y ética común para la *polis*. La ciudad es el terreno donde el ser humano se perfecciona gracias al contacto con sus semejantes, como afirman tanto Platón como Aristóteles. El primero pone en boca de Sócrates sus ansias por aprender de sus conciudadanos y en el marco de la sociedad, pues «los campos y los árboles no me van a enseñar nada: solo la gente de la ciudad lo hará» (*Fedro* 230c). Para el segundo la finalidad de la vida humana se consigue en la *polis*, en cuyo marco político y educativo se alcanza la completa perfección de las capacidades del hombre, como ser político (*zoon politikon*), y por tanto la vida feliz y justa en el seno de la comunidad política (*koinonia politike*). La insistencia, pues, en educar a los jóvenes que habrán de ser ciudadanos en este sistema de valores que da cohesión a toda la ciudad es palmaria en los diversos sistemas políticos que vio la civilización griega, tanto desde las épocas arcaica y clásica, con los modelos contrapuestos de Atenas y Esparta, hasta las épocas helenística y romana, con sus ciudades que adoptan el modelo de la *polis* helénica, dotadas de gimnasios, escuelas y palestras a lo largo de todo el oriente helenístico hasta los rincones más insospechados. Cabe recordar, por ejemplo, que en tiempos helenísticos hay atestiguadas instituciones educativas griegas en lugares tan alejados como el actual Afganistán: las ruinas de Ai-Khanoum, posiblemente Alejandría del Oxo, en el marco del reino grecobactriano, han dejado restos de un gimnasio y evidencias de la *paideia* y del modo de vida helenístico en el siglo II a. C. La *paideia* helénica trataba de inculcar unos valores al conjunto de la población, siempre desde la más tierna edad, en la convicción de que solo se logra la perfección de la comunidad política cuando hay una concordia (*homonoia*) en el sentido etimológico, es decir, una manera de sentir y pensar igual, adquirida desde la infancia. Un caso extremo es el de la democracia ateniense, la que fue, según la célebre cita que Tucídides puso en labios de Pericles, «modelo para Grecia» (véase capítulo 1: 1.6). En la ciudad del Ática la *paideia* se respiraba por doquier en su época de gloria, cuando las mejores mentes de toda Grecia acudían a enseñar y aprender allí

en un ambiente en el que florecieron la literatura, la filosofía y la oratoria, lo que ponen de manifiesto ilustres extranjeros que dejaron su huella en Atenas, como Heródoto de Halicarnaso, Anaxágoras de Clazómene, Protágoras de Abdera o Gorgias de Leontinos.

Procede tratar ahora más en detalle la forma en la que se lograba la incorporación a la *polis*, es decir, al colectivo, de un miembro nuevo, de diversas maneras. Fundamentalmente, el ciudadano nacía en el seno de la *polis* como hijo de ciudadano, lo que lo facultaba para heredar el terruño, en cuya propiedad se basaban, de acuerdo con el modelo básico, tanto un derecho a decidir en política como sus obligaciones militares. Nacer ciudadano era, por tanto, el modo ideal y siempre restrictivo de emprender la integración en la colectividad de la *polis*: algunas restricciones mayores fueron impuestas en determinados casos, como cuando, en 451 a.C., se decretó en Atenas que solo sería considerado ciudadano el hijo de padre y madre ateniense (véase cap. 4: 4.5). Había, no obstante, otras formas, más raras en todo caso, de entrar a formar parte de una colectividad como el *oikos* o la *polis*, como la adopción o la concesión de ciudadanía.

El individuo se definía a sí mismo también en relación con otros grupos sociopolíticos en el seno de la *polis*. Eran unidades más amplias que el *oikos*, entre las que se encuentran en el paso de la época arcaica a la clásica el *genos* (estirpe), la *phyle* (tribu) o la *phratría* (hermandad). Si en el capítulo anterior se han tomado en consideración las agrupaciones sociales, procedería aquí dar breve cuenta de las políticamente más relevantes: el *ethnos*, la *phyle* y el *demos* que condicionan la participación del individuo en la comunidad política.

Más allá de la distinción política y cultural señalada más arriba a propósito de los *ethne*, vocablo que podía referirse a todos los griegos en general o a ciertos estados tribales ya mencionados, como Tesalia, este también distinguía a los distintos grupos étnico-dialectales griegos (jonios, dorios y eolios), a los que otras veces se llama tribus (*phylai*). Sin embargo, la *phyle* por excelencia se refiere a la subdivisión de cada estado en grandes grupos de familias afines, que podríamos denominar también clanes, y que estructuran las *poleis* de época arcaica, como sucede en Atenas antes de las reformas constitucionales de Clístenes. Los miembros de la tribu tenían un

vínculo inicial de sangre y su grado de cohesión subjetiva la hacía especialmente válida como organización militar. Pero las sucesivas reformas políticas atenuaron la relevancia familiar de la tribu. En Atenas, por ejemplo, Solón agrupó a los atenienses con base económica en cuatro grupos dependiendo de la renta anual. Luego las cuatro tribus tradicionales fueron sustituidas, como veremos más en detalle, en las reformas de Clístenes en 507 a. C. por diez nuevas tribus políticas igualitarias, compuestas por diez tritias, de las cuales unas eran del litoral, otras del interior y, otras, urbanas, para reorganizar el sistema político y pasar de una organización por clanes a una con base territorial. La tritia era un tercio de la tribu y, a su vez, cada tritia reunía a un grupo de demos o circunscripciones de número variable, en los que había por igual ciudadanos de diverso poder económico y linaje.

Los demos fueron otra subdivisión de importancia, esta vez político-administrativa, para entender la interacción entre sociedad e individuo. En Atenas, eran preexistentes a las reformas de Clístenes, pero fue a partir de entonces (c. 507 a. C.) cuando cobran importancia política para el sistema ateniense. Desde entonces se identifica al individuo no tanto por su patronímico o por su pertenencia a una estirpe, sino por su demo, que se convierte en la unidad básica de participación política, por así decir. Las célebres reformas constitucionales de Clístenes contribuyeron a aliviar los conflictos sociales, tratando de poner fin a las rencillas entre los clanes tradicionales, reorganizando administrativamente la *polis* con diez tribus distribuidas según el demo, entendido como circunscripción territorial. La *Constitución de Atenas* de Aristóteles (21 ss.) explica de pasada la organización de los demos y su participación en el sistema político desde la reforma clisténica:

> Dividió [Clístenes] también el país por demos, en treinta partes, diez de los alrededores de la ciudad, diez de la costa y diez del interior, y dando a estas el nombre de tritís, sacó a la suerte tres para cada tribu, con el fin de que cada una participase de todas las regiones. E hizo conciudadanos de demo a los que habitaban en cada uno, para que no quedaran en evidencia los nuevos ciudadanos al llevar el nombre de familia, sino que llevasen el nombre de los demos; por eso los atenienses se llaman todavía a sí mismos por los demos.

Aristóteles,
Constitución de Atenas 21.4,

Con ello se intentaba cambiar el sentimiento de pertenencia en la *polis* para que pasara de una sociedad de clanes a un estado de ciudadanos, minimizando la influencia de las familias frente a la del territorio: de ahí el patronímico frente al demótico en la onomástica. Pero la relevancia del *demo* en los procesos de la participación política será tratado más adelante: veamos ahora la integración del individuo en la comunidad a través del más importante mecanismo social, la educación.

1. La educación del individuo

El concepto clave, más allá de las particularidades de cada ciudad y del desarrollo de la infancia y la juventud en ellas, es la *paideia* o «educación», que, como propuso en su día Werner Jaeger en su monumental libro sobre el ideal educativo en la Grecia antigua, otorga una perspectiva unitaria y central para la comprensión de la civilización griega como formación integral, intelectual y ética del individuo y como el proceso de íntima armonización entre la educación individual y la moral colectiva en pos de la virtud (*arete*) ciudadana. La idea de *paideia*, procedente etimológicamente de *pais* (niño), va ciertamente más allá de la educación de los niños y se centra en la manera de ser excelente, *aristos*, en lo que corresponde al ciudadano griego. La *arete*, traducida a veces demasiado unívocamente como «virtud», era en realidad, y atendiendo a su etimología, la forma y cualidad que hacía que un objeto o persona cumplieran mejor su propósito en el mundo: para los griegos, la cuestión de qué era la *arete* del ser humano centró el debate filosófico sobre todo desde la discusión entre los sofistas y Sócrates y su recepción por Platón. En el plano ciudadano y en el marco de la colectividad, la virtud humana se ha definido de diversas formas y ha devenido un ideal humanístico e intelectual desde el siglo V a. C. ateniense a esta parte, una armonía proporcionada de saberes y un equilibrio a la par moral que ha definido la civilización y la cultura griega clásica en claro contraste con la barbarie.

La educación en Grecia era en principio fundamentalmente privada y se financiaba y organizaba desde el *oikos*, no siendo considerada como una tarea del estado, pese a que existieron algunas instituciones públicas que se ocupaban de ella. Hasta la edad de unos siete años, niños y niñas no se distinguían y estaban bajo el cuidado de la madre o, en una familia acomodada, de sirvientes del *oikos* como la nodriza (*trophos*), recibiendo, entre juegos, la primera educación. Esta consistía en fábulas y mitos que allanaban el camino para el aprendizaje en las escuelas de los poemas homéricos y hesiódicos. Es un período en el que el juego centra la actividad del niño, como consideran los filósofos Platón y Aristóteles que debía ser. Entre los juguetes que formaban su carácter estaban las marionetas (*neuropasta*). Desde los siete años los niños inician un proceso educativo para aprender materias de utilidad para desempeñar labores ciudadanas en la *polis* ateniense. Por el contrario, las niñas seguirían en el interior de la casa y aprenderían allí las nociones fundamentales de la lectura y las matemáticas, lo indispensable para hacerse cargo, en el futuro, de la gestión del *oikos* (véase, sin embargo, cap. 4: 4.2). No parece haber existido ni siquiera la obligación legal de llevar a los niños a la escuela, pero en el ámbito cívico ateniense existió gran preocupación por la educación de los niños. Esta, en la Atenas clásica, se realizaba en una escuela (*didaskaleion*), muchas veces la casa del maestro, donde el niño aprendía sus primeras letras con el *grammatistes*. En el trayecto a la escuela era acompañado por un *paidagogos (fig. 21)*, un esclavo a cargo del cual estaba la educación y crianza de los niños y que supervisaba su trabajo escolar. Con el tiempo cambiará su percepción y pasará a ser un maestro que se hacía cargo del niño hasta los dieciséis años, ya no un simple esclavo de acompañamiento, y su labor se ampliará hacia el terreno de la enseñanza moral. Las materias objeto de estudio incluían la gramática y la aritmética, la música y la gimnasia, con el trasfondo del legado cultural de los poemas homéricos, que eran comentados y memorizados en gran parte. La lectura, la escritura y la aritmética estaban a cargo del *grammatistes*, el *auletes* o el citaredo se encargaban de la educación musical y el *paidotribes* del ejercicio físico (figs. 23-25, 29 y 47).

La *mousike*, es decir, la educación en las artes de las musas, constituía el *Trivium*, por así decir, de los griegos antiguos. Recuerda Aristófanes la educación de la infancia como un período de duro disciplinamiento en *Las nubes*:

> Ante todo, era necesario que no se oyera la voz de un solo niño hablando; tenían que ir andando por las calles, en ordenadas filas, hacia la casa del maestro de música, juntos todos los de la misma aldea y desnudos, aunque la nieve cayera tan tupida como harina. Lo primero que aquél les enseñaba era una canción —bien fuera la de *La terrible Palas destructora de ciudades* o la de *Canción que lejos nos lleva*— que cantaban con las piernas separadas, entonando la armonía que habían recibido en herencia de sus padres.
>
> trad. de L. Macía Aparicio

El sistema de enseñanza de la educación primaria a lo largo del milenio del mundo helénico nos es bien conocido por los fragmentos de papiro, tablillas y *ostraka* conservados y perdurará hasta época bizantina. Se basaba ante todo en la enseñanza de las distintas destrezas básicas, como aprender a leer, memorizar, escribir y calcular, y seguía un orden lógico y progresivo en complejidad que abarcaba desde la memorización musical y gráfica del alfabeto, que se cantaba y cuyas letras se iban emparejando en la tablilla, hasta, después, las sílabas y de ahí a las palabras, las frases y los párrafos. Se memorizaban sentencias morales (*gnomai*) de la tradición sapiencial y versos homéricos, para luego practicar lectoescritura. Hay que dar por cierto que Homero, más allá de su valor estético, era el maestro de moral y religión de los griegos, una suerte de enciclopedia de la que se podía obtener un saber también práctico. Otros poetas clave para la educación griega eran Hesíodo y Píndaro y, en Atenas, Solón.

Por otro lado, la educación física recibía gran cuidado desde los catorce años y obraba un gran influjo para la cohesión social del grupo educativo, en el proceso de incorporación a la sociedad. Hay que recordar la importancia de los grandes juegos deportivos, que ya aparecen en la *Ilíada* y los que en época histórica congregaron a los griegos en varios festivales para competir por la excelencia física, como se verá en el capítulo 7: la gimnástica, en lo básico, no cambió mucho en el mundo griego desde la época clásica hasta la época tardía e incluía carreras pedestres, salto de

longitud, lucha, lanzamiento de disco y de jabalina —es decir, las cinco pruebas del pentatlón—, además del boxeo y el pancracio. En cuanto a la música propiamente dicha, era una parte fundamental del currículum, como lo demuestran ya los modelos míticos de Homero, cuyos héroes pueden entonar una canción a la lira con igual destreza que saben blandir la lanza. El ideal de «hombre instruido» en la Grecia clásica, que se expresaba mediante la juntura *mousikos aner*, no podía lograrse sin la música, que se convertía en un medio de interacción social indispensable. Piénsese en los coros de muchachos y doncellas que entonarían, con movimientos acompasados, los cánticos religiosos en festivales jónicos como el de Delos, o los poemas de la lírica coral doria, como parte de la educación espartana, antes o después de las comidas en común. Los cantos religiosos, patrióticos o personales eran entonados como aprendizaje en el proceso educativo y un ciudadano de pro, como los que frecuentan los simposios atenienses, debía ser capaz, como transmite Platón, de deleitar con su canto a los otros comensales (fig. 28). Los instrumentos predilectos para el aprendizaje eran, por supuesto, la lira y el aulós.

En general, la educación griega, en el ejemplo de Atenas, abarcaba desde los 7 a los 20 años aproximadamente, dividiéndose en tres etapas: *paidion* (niño pequeño) hasta los 7 años, *pais* (niño) de los 7 a los 14, *meirakion* (muchacho) de los 14 a 18 y *ephebos* (joven) de los 18 a los 21. A la edad de dieciocho años, cuando el joven pasaba a la efebía, es decir, a ser considerado *ephebos* (joven), recibía una formación militar que duraba tres años y le ejercitaba, con especial énfasis en la educación física, para servir a su ciudad como hoplita. Era una etapa muy importante en su proceso formativo, por cuanto suponía un puente entre la niñez y la edad adulta y sus deberes cívicos, políticos y militares. En general, la formación de la efebía, esta suerte de servicio militar, se realizaba fuera de los límites de la ciudad, en lugares situados en la franja salvaje y fronteriza de la «tierra de nadie» (*eschatia*) que separaba a las ciudades-estado. Allí, sometidos a las inclemencias del tiempo y a privaciones de todo tipo, los jóvenes se ejercitaban físicamente. Pero esta etapa, hasta que a los 21 años se alcanzaba la mayoría de edad, no prescindía en absoluto de la formación intelectual, pues los jóvenes recibían igualmente nociones de retórica,

literatura, música y geometría, que se juzgaban fundamentales para ejercer la ciudadanía de pleno derecho en el marco colectivo de la *polis*.

La educación propiamente escolar se extendía hasta los 14 y dejaba un lapso de tiempo hasta la educación militar y cívica de la efebía: ese período fue aprovechado en el mundo helenístico y en la posterior edad romana para incorporar otros estudios. Era una suerte de «enseñanza secundaria», más organizada pero también privada, bajo la guía de un *grammatikos*, que constituía una etapa previa a la educación superior, retórica y filosófica. Así, el sistema educativo de épocas posteriores, como la helenística o la romana, evolucionó hacia la *enkyklios paideia*, la educación integral, con fuerte base retórica, comenzando en la etapa primaria con el *grammatistes*, y prosiguiendo con el *grammatikos*. En cuanto el niño estaba dotado para la lectoescritura y la ejercitaba con corrección, pasaba a la escuela del gramático, en cuyas clases se dedicaba al estudio en profundidad de los escritores considerados clásicos y, en particular, de los poetas. Su labor, que tenía mucho de filológica, pasaba de la gramática a la crítica del texto y de su constitución, al análisis estilístico y lingüístico a la par, practicando aspectos como la corrección del texto y su lectura, o su explicación y crítica. La educación retórica tuvo mucha importancia desde la época helenística y sobre todo en la imperial romana y se compusieron diversas ejercitaciones o *progymnasmata* para la práctica de la oratoria: se ejercitaba la anécdota, la defensa y ataque alternativo de una posición, la refutación retórica, etc. Para la educación superior, a partir de los 18 años, el estudiante había de acudir a una ciudad con academia o sede de estudios superiores, normalmente de filosofía o retórica, para ponerse en manos de un *sophistes* o un *rhetor*. Así, el joven de familia acomodada podía continuar su educación como discípulo de uno de los sofistas, que cobraban unos honorarios muy elevados, o bien ingresar en alguna de las escuelas de filosofía o derecho que proliferaron en ciudades como Alejandría, Antioquía o Bérito.

2. La *agoge* espartana

Pero volvamos a la época clásica para tomar en consideración la otra gran tradición pedagógica griega, que representaba por excelencia al mundo dorio. En Esparta, regía un sistema educativo especial que cobró fama durante toda la antigüedad y en sus postrimerías, la célebre *agoge*, que ponía a los niños espartanos bajo la tutela de la ciudad a partir de los siete años, cuando se les privaba de sus madres y familias y pasaban a depender del estado: pero sus características especiales en cuanto al proceso del paso a la vida adulta se dejaban sentir ya desde bien pronto a través de diversos exámenes y clasificaciones por parte de la comunidad de los futuros ciudadanos. La integración en la colectividad comenzaba desde el propio nacimiento del niño en la sociedad espartana, en la que los rasgos individualistas quedaban siempre muy atenuados merced a instituciones como esta educación estatal o como las comidas en común (*syssitiai*) y, en todo caso, el individuo se encuentra totalmente sometido a los intereses del colectivo. Los padres debían poner al niño, ya desde su etapa como recién nacido, bajo un control riguroso por parte de las autoridades. Había que llevar al retoño, antes de comenzar su crianza, a una suerte de curia ciudadana llamada *lesche* donde estaba reunido el consejo de los ancianos. Estos examinaban al recién nacido y, si tenía buena disposición física, autorizaban en nombre del estado su crianza. En ese mismo acto, el poder colectivo le asignaba ya un lote de tierras de los nueve mil en que estaba dividido el estado espartano, un *kleros* para que fuera adscrito al recién nacido, que comenzaba entonces su camino de integración en la colectividad que, si llegaba a buen término, le convertiría en uno de los «iguales» (*homoioi*) espartanos. Si el recién nacido era débil o tenía alguna deformidad el consejo decretaba que fuera enviado a un lugar llamado Apótetas, en las inmediaciones del monte Taigeto, para que fuese abandonado allí. Otra prueba a la que se sometía al recién nacido, que refiere también Plutarco, era un primer baño con vino en vez de agua «pues se dice que ceden los cuerpos epilépticos y enfermizos sufriendo convulsiones al contacto con el vino puro, mientras que los sanos adquieren defensas y fortalecen su constitución». El testimonio del ateniense

Jenofonte, de inclinaciones proespartanas, es muy significativo a este respecto cuando dice de la *agoge*:

> En Esparta son compañeros inseparables el respeto y la obediencia. Y en vez de mimar los pies con algún tipo de calzado, dispuso Licurgo que los endurecieran andando descalzos, pues estaba convencido de que esta costumbre les permitía subir colinas con mayor facilidad y descender con mayor seguridad por las pendientes […]. Y en vez de permitirles embellecerse con vestidos variados, introdujo la costumbre de hacerles llevar un único vestido durante todo el año, en la idea de que así estarían mejor preparados para hacer frente a los cambios de temperatura. Y en cuanto a manutención, dispuso que el encargado de la alimentación solo llevara consigo una cantidad tan moderada de comida que los jóvenes nunca se saciaran y experimentaran la sensación de no tener nunca satisfecho por completo su apetito. Pensaba Licurgo que quienes se acostumbraran a estas prácticas estarían mejor preparados para seguir trabajando con el estómago vacío, en caso de que fuera necesario […]. Por otra parte, tampoco quería que sufrieran hambre en exceso: y aunque no les permitía coger lo que gustaran so pena de tener problemas, sí les autorizaba a que robaran algo para saciar su hambre […]. Podría preguntar alguien: ¿por qué, si Licurgo creía que robar era una buena acción, eran castigados con el látigo los jóvenes sorprendidos en robo? A lo que yo contesto: porque en todo caso los hombres suelen castigar a un principiante que no lleva a cabo bien lo que se le está enseñando. Por ello los espartanos castigan a quien no sabe robar sino torpemente. Y aunque consideraba una hazaña el que los jóvenes robaran el mayor número posible de quesos [del altar de Ártemis Ortia], ordenó que dieran latigazos a quienes robaban, queriendo con ello demostrar que cualquiera puede adquirir una fama duradera tras sufrir un castigo momentáneo.
>
> *Constitución de los lacedemonios* 2, 2-9,
> trad. de A. Guzmán Guerra

Frente a la norma general, en la Esparta clásica, la educación era pública, pues la ciudad se hacía cargo de los niños y niñas y les proporcionaba una educación principalmente física pero también literaria y musical, en un duro régimen de vida. Los espartanos no confiaban en la figura del pedagogo, por ser un esclavo a sueldo, y no permitían la libertad individual de cada ciudadano para educar a sus hijos. Antes al contrario, a la edad de siete años pasaban ya a cargo del estado, que los separaba en grupos llamados *agelai* que hacían vida común, juegos, comidas y educación, creando una camaradería de por vida. Cada *agele* era puesta bajo el mando del niño que más destacaba por su inteligencia, fuerza y astucia, por lo que se formaban enseguida líderes y roles sociales y militares en los grupos de niños. Las *agelai* eran supervisadas por un consejo de ancianos que procuraba incitar en ellos el ansia por la mutua competencia, la lucha y la capacidad de

resistencia mediante duras pruebas. De los ocho a los once años, al niño —una suerte de escolar-recluta a cargo del estado— se le llamaba *robidas* o *mikizomenos* («chiquillo»), de los doce a los quince *pratopampais* o «muchacho» y de los dieciséis a los veinte, *iren* o efebo. La formación proporcionada era, ciertamente, más física que intelectual, como afirma Plutarco al respecto:

> Letras, en realidad, solo aprendían para salir adelante; mientras que toda la restante educación estaba orientada a la total obediencia, a tener firmeza en las fatigas y a vencer en los combates. Y por eso, precisamente, conforme iba avanzando la edad, intensificaban su ejercitación, pelándolos al cero y habituándolos a caminar descalzos y a jugar desnudos casi siempre. Al cumplir los doce años, ya vivían sin *chiton*, recibiendo un solo himatión para todo el año, con los cuerpos mugrientos y ajenos a baños y ungüentos; con excepción de unos cuantos días al año en que gozaban de semejante placer. Dormían juntos, por pelotones y *agele* sobre camastros de paja que ellos mismos preparaban, cortando con la mano, sin valerse de hierro, los tallos de la caña que crecía a orillas del Eurotas.
>
> Plutarco, *Licurgo,* 16,
> trad. A. Pérez Jiménez

Al llegar a la juventud, los muchachos se distribuían en bandas bajo el mando del más avispado de ellos. Se les alimentaba con lo mínimo, para que se tuvieran que buscar por su cuenta otros medios de vida, incluso robando, pero sin ser descubiertos para no sufrir castigos crueles. Su aprendizaje podría parecer autónomo y como el de las bestias, pero, sin embargo, como sigue diciendo Plutarco, no cabe pensar que no había en Esparta, como en Atenas, personas encargadas de vigilar la formación de los jóvenes. Lo que equivaldría al pedagogo ateniense, en cambio, aparece en Esparta como una función del más alto rango y asumida por una persona seleccionada por el estado, el *paidonomos*, que se ocupa no solo de supervisar a los niños y jóvenes en su proceso educativo, sino de clasificarlos constantemente en categorías y grupos. Hay un énfasis acusado en las jerarquías que se establecen y que, en el mundo espartano, son fundamentales desde la más temprana edad para lograr la integración del individuo y su clasificación en una sociedad militarista y cerrada:

> No obstante, también se les asignaba un paidónomo de entre los varones respetables y distinguidos y, por *agelas*, ellos mismos ponían por jefe a quien, en cada momento, era el más

> sensato y combativo de los irenes. Llaman irenes a los que han llegado al segundo año, después de niños, y melirenes a los que son mayores que los niños […] Pues bien, este, el irén, que ya ha llegado a los diecinueve años, dirige a los que están bajo sus órdenes, en los combates, y en casa los trata como a sirvientes para la comida.
>
> Plutarco, *Licurgo,* 16,
> trad. Aurelio Pérez Jiménez

A los dieciséis años se pasaba a la adolescencia mediante una serie de ritos de iniciación, danzas y robos simbólicos en el altar de Ártemis. Entre estas pruebas se encontraba la famosa «criptía», una temporada en la que el joven vivía escondido (del verbo *krypto*) y apartado de la sociedad, como un licántropo. En una suerte de fase iniciática final de índole militar para la incorporación del joven a la sociedad adulta, de modo comparable a la efebía ateniense, el recluta espartano debía vivir en los márgenes de la ciudad, en lo salvaje, y luego cumplir la más terrible prueba de sangre para reintegrarse en la comunidad, ya como adulto, siguiendo el típico esquema antropológico de los ritos de paso: un proceso de apartamiento, liminalidad y reintegración al grupo. El joven vivía «como un lobo» durante una temporada apartado de la comunidad, en los campos y en los bosques, y luego debía dar caza y muerte a un ilota, uno de los miembros de la clase inferior y servil de Esparta: así, la muerte de un ser humano le convertía en adulto, en una de las instituciones educativas más crueles e impresionantes del mundo griego antiguo.

3. El paso a la vida adulta: efebía y pederastia

Con todo, había varias etapas que superar en el proceso de integración en el *oikos* y en el cuerpo social por parte del niño ateniense: desde las purificaciones rituales del nacimiento hasta recibir el nombre o comenzar a hablar. Toda la educación griega es un proceso de integración o una serie de fases de iniciación social: entre otros mecanismos sociales y educativos también se incluye allí la pederastia, por ejemplo, que se convierte en una institución altamente relevante en el marco de las tendencias homosociales en la ciudad griega. El camino hacia la vida adulta, reglado desde muy

pronto, estaba siempre marcado por la segregación entre sexos que caracteriza la sociabilidad griega. En la primera festividad de las Apaturias que viera el niño tras cumplir los dieciséis años, debía inscribirse en la *phratria* de su padre en uno de los encuentros de estas hermandades de las que se ha hablado ya. A los dieciocho años el joven (*ephebos*) era inscrito en el demo, con otro juramento solemne de su padre, y sometida su incorporación de nuevo al voto de la asamblea del demo, con lo que se incorporaba su nombre al registro oficial. Pasaba entonces al período conocido como efebía, con ciertas obligaciones que cumplir hacia el estado, como se ha visto más arriba. Aún no sería ciudadano de pleno derecho hasta los veintiún años. Se trataba, como puede verse, de un complejo proceso de reconocimiento de la personalidad jurídica y política individual en el marco de los diversos estratos sociales y políticos en los que se organizaba lo colectivo: la familia (*oikos*), la hermandad (*phratria*), la circunscripción (*demos*) y la ciudad (*polis*). No solo se ve en estos niveles y estados un proceso de iniciación social y antropológicamente hablando, sino un procedimiento imprescindible en el caso de los varones para obtener la plena condición jurídica y política de ciudadano ateniense.

En cuanto a la pederastia, independientemente de sus matices de contenido sexual, constituía un resorte de integración y educación fundamental en el sistema social de la Grecia antigua en el marco de las elites aristocráticas. La relación entre un joven *eromenos* («amado») y un hombre adulto y respetable fuera de su marco familiar, el *erastes* («amante») se origina en la moral tradicional aristocrática de la época arcaica, en la que un varón con prestigio y establecido ya en el sistema social y político introduce al joven en la educación viril, en las artes militares y en los valores éticos. La iniciación sexual también podía contarse entre estas funciones de la pederastia. La relación se regía por unas convenciones sociales muy estrictas que no permitían prolongarla más allá de unos supuestos tasados, en las clases acomodadas, entre un hombre adulto de unos treinta años, ciudadano de pleno derecho, y un joven (*meirakion*) en proceso de educación de unos quince. No por casualidad coincidía con una edad usual para contraer matrimonio. Solo se aceptaba la homosexualidad masculina como parte del rito de iniciación social y

educativa del joven en su paso a la madurez ciudadana, con regalos simbólicos vinculados a la educación del joven con miras a su edad adulta —por ejemplo, un equipamiento militar—, pues alcanzada esta debía cesar todo vínculo amoroso. La sexualidad masculina llegaría a su plenitud cuando el muchacho, después de sus diversas iniciaciones y procesos educativos, se convertía finalmente en ciudadano: entonces el varón, ya adulto e integrado en la comunidad, podía hacer objeto de su deseo tanto a mujeres —en relaciones matrimoniales o extramatrimoniales— como, a su vez, a jóvenes varones en relaciones de pederastia. Estas tenían una consideración eminentemente formativa, pues el amante se convertía en mentor del amado y su relación estaba socialmente reglada. Incluso quedaba prestigiada por la religión, como se ve en los diversos mitos que justificaban la pederastia, los de Jacinto y Apolo, Ganímedes y Zeus, Hilas y Heracles y los de los supuestos fundadores de la homosexualidad, entre otros, Orfeo o Tántalo. La función social de la pederastia, pues, se enmarca necesariamente en los patrones de integración del individuo en el colectivo, ya que su finalidad era introducir al joven en los esquemas de la *polis* adulta. Para el joven y su familia era un honor contar con un *erastes* prestigioso, acomodado y con una extensa red de influencias, pues podría reforzar la posición y la carrera del muchacho en la sociedad y la política como futuro ciudadano adulto, en el esquema de los ritos de paso educativos para pasar a formar parte de la *polis* como miembro de pleno derecho (figs. 26 y 27).

Pero la iniciación en la vida adulta no estaba exenta de procesos dolorosos y de procedimientos más radicales. En algunos otros estados, como es el caso de Esparta, había duras pruebas para el paso a la edad adulta y ya desde la infancia se daba una estricta selección de quienes habían de ser ciudadanos. Incluso se practicó la eugenesia, como se ve en los consejos sobre la formación de los que habían de procrear. Sobre la legislación de Esparta en materia de educación, afirma Plutarco que esta comenzaba:

> […] desde lejos, atendiendo, primero, las cuestiones relativas a matrimonios y nacimientos. Pues sometió el cuerpo de las jóvenes a la fatiga de las carreras, luchas y lanzamientos de disco y jabalina, pensando que, si el enraizamiento de los embriones contaba con una base sólida en

un cuerpo sólido su desarrollo sería mejor; y que ellas mismas, si se enfrentaban a los alumbramientos en buena forma física combatirían bien y con facilidad contra los dolores.

Plutarco, *Licurgo* 14,
trad. de A. Pérez Jiménez

El énfasis en el cuidado físico de la madre estaba también presente en las regulaciones de ciertas escuelas filosóficas, como los pitagóricos o los cínicos. A la pitagórica Teano de Crotona se debían, al parecer, una serie de cartas sobre los deberes de las mujeres con vistas a la procreación y a la cínica Hiparquia de Tracia se atribuyen unas máximas dedicadas al embarazo y la crianza de los hijos, en los que decía que pudo dar a luz sin problemas porque continuó trabajando intensamente, «como si fuera un atleta», durante el embarazo, mencionando el uso de un caparazón de tortuga como cuna para su recién nacido o la costumbre de usar agua fría para el baño del bebé.

4. La educación como ideal helénico

Pero, dejando aparte las particularidades de la educación escolar y del proceso de incorporación social a la vida adulta en cada ciudad, la *paideia* era el ideal de formación que los niños y jóvenes debían recibir para llegar a ejercer en el futuro sus deberes y derechos ciudadanos: ello estuvo relacionado en cada época, y en las distintas fuentes literarias que sirvieron de marco ideológico a la educación, con la idea de qué era la *arete*, la excelencia ciudadana. Para ella, una formación básica en los poemas constitutivos de la identidad colectiva griega, sobre todo los poemas homéricos, era fundamental. En ellos, tanto como en otros hitos de la literatura griega arcaica y de la transición al clasicismo, como Hesíodo, Píndaro o la lírica, se ponderaba una imagen y una ética aristocrática de la excelencia individual y esforzada y un ideal de héroe capaz de descollar por la fuerza de las armas pero también conocedor de la poesía y la música, un soldado para la *polis* y un instruido ciudadano, pero cuyo individualismo ha de estar sometido al interés colectivo. Es la idea, procedente de la moral tradicional, de «hombre de bien» provisto de *kalokagathia*, un compendio

de belleza y fortaleza física combinado con formación del espíritu en las artes y las letras, serenidad mental y armonía moral. Es significativo el tratamiento de la educación en la tragedia o, mejor dicho, el propio papel de la poesía dramática en la edad de la democracia ateniense como forma de educación ciudadana: pero el pensamiento conservador de un Esquilo, anclado en la tradición religiosa, y de un Sófocles, epítome del ateniense de la época de gloria de la ciudad, va poniendo ya de manifiesto en la escena el conflicto latente entre intereses individuales y colectivos en la ciudad-estado, como se ve en obras como *Prometeo encadenado* y *Antígona*, respectivamente. Por no hablar del reflejo de las nuevas teorías pedagógicas, relacionadas con la sofística, y sus implicaciones morales en las tragedias de Eurípides, que pueden ser leídas como símbolo de la crisis de la tradición cultural de la democracia ateniense. La tragedia como «escuela de la ciudad» puede ser interpretada con matices pedagógicos de gran interés para la comprensión de la interacción entre la poesía dramática y la formación del público ateniense, pues refleja dilemas morales y políticos que se presentaban a la ciudadanía para su consideración. Muy distinta era la idea de excelencia para los sofistas, que avanzan en su concepción del hombre y del ciudadano y rechazan la moral aristocrática tradicional, afirmando que la excelencia educativa debe procurarse en virtud del talento individual.

En pleno auge de su actividad en la Atenas democrática de mediados del siglo V a. C., la *arete* redefinida por los sofistas resulta susceptible de enseñanza y práctica como el saber que permite al hombre prevalecer políticamente en la ciudad, más allá de la ética tradicional. Huelga decir que este cuestionamiento de la tradición por parte de la sofística hizo tambalear los cimientos de la cohesión de la *polis*. Por ello, los proyectos de reformas políticas tras la crisis de la ciudad-estado, y en especial las grandes obras del pensamiento político griego compuestas por Platón y Aristóteles, se centraron en la educación como base de la ciudadanía y de la *polis* renovada y purgada de sus anteriores problemas. Platón, como su maestro Sócrates, intentó desacreditar la educación propuesta por los sofistas, pero también tomó cierta distancia de la tradición de la *kalokagathia* aristocrática, proponiendo una suerte de educación renovada a través del método

dialéctico, una *paideia* filosófica que deberá estar bajo el control del Estado y que no se ciñe solo a la infancia y a la juventud, sino que debe extenderse a lo largo de toda la vida de las personas en una progresión de conocimientos y disciplinas con miras a ascender al conocimiento del sumo bien. Pero esto tiene también repercusiones políticas: en la *República* se establece la necesidad de la educación integral del individuo como único medio para obtener el estado ideal. La educación superior, sin embargo, aquella que proporciona la formación filosófica, solo podrá ser alcanzada por los estratos superiores de la sociedad, por sus llamados «guardianes», que culminarán todo el proceso de la *paideia* platónica, mientras que para las otras clases sociales bastará un nivel subordinado. La educación platónica en la *República* se desarrolla, en una primera fase, en una constante dualidad entre gimnasia y música (entendida como arte de las musas) y en una dicotomía referida al cuerpo y al alma, en dos etapas (la infancia y la juventud, frente a la mayoría de edad y la madurez) y en dos clases de ciudadanos (la formación de los auxiliares o guerreros frente a quienes llegarán a ser gobernantes-guardianes). Pero, una vez superada esta primera fase educativa en sus dos vías, la física y la musical, aquellos que según su naturaleza, su excelencia en el estudio y su amor por la ciudad hayan destacado más entre todos serán los elegidos para seguir la senda del saber, pasando a la etapa superior de la metafísica y la teoría del conocimiento. En esta etapa superior se da la formación filosófica, mediante la dialéctica, y el aprendizaje de materias como las matemáticas, la geometría, la astronomía y la música en un ascenso gradual en el conocimiento hacia la contemplación de la idea del bien más allá del mundo sensible. Esos son los sabios que, tras haber pasado por todas las etapas del conocimiento, deben gobernar a la comunidad en un proyecto que a menudo se ha considerado utópico.

En las *Leyes*, por otro lado, Platón establece una educación aún más detallada que la de la *República* y basada en la música y en los coros que, bajo la advocación de diferentes divinidades tradicionales, como Apolo, las Musas y Dioniso, guiarán la formación espiritual de los ciudadanos en sus diversas edades: la juventud, la madurez y la vejez. La *paideia* constituye, así, como herencia formativa para la posteridad, una experiencia que se

prolonga a lo largo de toda la vida, hasta llegar a la ancianidad. Tal vez como reflejo de instituciones dorias de educación social común, Platón propone, además, en las *Leyes* un uso controlado de los simposios, que pasan a ser algo más que reuniones para beber en común, pues en ellas se practican la música y la danza como educación del alma, con el objetivo de formar a los ciudadanos en la modulación de los placeres y, por tanto, a ejercitarse en la virtud y el coraje. Por lo demás, deja la educación en manos de un control legislativo estricto, como todo en la ciudad, en una propuesta político-pedagógica acaso más pragmática que su proyecto anterior.

La *paideia* platónica tiene enorme importancia por haber servido de base a gran parte de lo que occidente ha tomado de la antigua Grecia en materia de formación del individuo. Se trata de una educación que forma ciudadanos respondiendo a sus clases diferenciadas y a sus dotes naturales según sus tipos de alma, desde la formación del ánimo y de las virtudes que se relacionan con él, hasta el modelado de la parte más intelectiva del alma mediante la educación en la llamada *techne mousike*, que es una suerte de capacitación humanística, filosófica, matemática y artística fundamental para la educación de la clase gobernante. Como al arte se le otorga el papel de instrumento educativo, no es de extrañar el énfasis de Platón para controlar y regular la teoría poética y el tipo de poesía y música que deben tener cabida en su ciudad, en la conocida censura de los poetas tradicionales de la épica y del drama.

Casi contemporáneo de Platón, aunque con una influencia cultural mucho menor, el orador Isócrates tuvo también gran importancia como tratadista de temas educativos y enunció algunos de los conceptos básicos de la *paideia* helénica en la época de cambio y crisis en la que escribió, como el propio Platón, de quien era casi contemporáneo. En primer lugar circunscribió la educación al helenismo y la relacionó con la lengua y la retórica griegas. Pero también compuso un cierto currículum de las disciplinas necesarias para una educación integral o *enkyklios paideia* en un programa que pasó a ser paradigmático en lo sucesivo: gimnasia, gramática, poesía, matemáticas y filosofía debían dotar al individuo de los conocimientos suficientes. En particular, la educación retórica estaba

concebida como medio para darle al ciudadano el control sobre sí mismo y su manera de hablar y actuar en el ámbito público. La palabra es el centro de la *paideia* isocratea, en la que el *logos*, discurso o razón, viene a representar la única concreción posible del espíritu heleno. De hecho, a partir de la cultura ateniense, que extrapola a toda Grecia, y de la lengua, formula una célebre caracterización de la civilización griega en uno de sus discursos:

> Nuestra ciudad ha sobrepasado en tal medida a los otros hombres en pensamiento y palabra que sus discípulos se han convertido en maestros de todos los demás. Ello ha provocado que el nombre de «griego» no sea contemplado ya como señal de estirpe, sino de inteligencia, de manera que aquellos a los que se llama «griegos» son los que han participado de nuestra educación, más que los que comparten nuestra naturaleza común.
>
> Isócrates, *Panegírico* 50,
> trad. de D. Hernández de la Fuente

Más allá del origen étnico, dice Isócrates, griego es todo aquel que comparte la *paideia* griega, es decir, su manera de pensar (la filosofía) y de hablar (la retórica). Como en el caso de Platón, la escuela de Isócrates reacciona al cuestionamiento de la tradición por parte de los sofistas, aunque en parte lo sigue y lo amplifica. Es precisamente en discursos como *Contra los sofistas* o en la *Antídosis* donde, frente a logógrafos y sofistas, Isócrates reivindica su propuesta de formación integral del ciudadano a fin de hacerlo idóneo para la vida cívica. Allí se encuentra la formulación del programa educativo que propone para los ciudadanos atenienses, en realidad para la clase dominante de Atenas, muy centrado, como no podía ser de otra manera, en la oratoria pública, política o judicial. Para Isócrates, los tres géneros de la retórica —epidíctico, deliberativo y judicial— que son estudiados por los tratadistas de la disciplina como Anaxímenes de Lámpsaco o más tarde Arisóteles, marcarán la educación del ciudadano. Se trata de lograr un humanismo cívico e integrador, una educación común y válida para la vida pública y privada, para la ética ciudadana. Este es el centro de su *paideia*, pues la retórica enseña a aprovechar el *kairos*, la ocasión oportuna, a usar de la *doxa* u opinión y del *eikos* o verosimilitud, a la hora de hilar discursos ante el público en una praxis oratoria que enseña

al joven a descollar en la vida pública y privada, tanto en la escena política, como en la judicial y en la administración de su *oikos*. El buen retórico de Isócrates se convierte en un buen ciudadano y su *paideia* logra consagrar la oratoria en el lugar central que tendrá en las épocas posteriores, la helenística y la romana, sí, pero también la medieval y humanística.

También Aristóteles aportó una importante contribución al debate sobre la educación integral del ciudadano en su *Política*. En los libros VII y VIII, que versan sobre el sistema político ideal y su relación con el individuo, se pone especial énfasis también en el tema de la educación. Entre los medios que postula Aristóteles para alcanzar la felicidad general de la comunidad se encuentra, por supuesto, la necesaria formación del ciudadano siguiendo los principios generales de una educación virtuosa y estructurada en etapas. A la educación de los jóvenes se dedica en especial el libro octavo, que examina los sistemas educativos disponibles en su época, y el filósofo se decanta por una *paideia* marcada por la tradición y estructurada en gramática, gimnasia y música. La insistencia en la educación musical empareja la política aristotélica con los proyectos platónicos y nos recuerda el doble significado de la palabra *nomos*, que alude tanto a la ley como a los modos musicales y sobre el que volveremos más adelante.

En este sentido cabe recordar las transformaciones de la educación griega a lo largo de la historia antigua pues, si bien el ideal se mantiene, habrá cambios de interés desde la época de Alejandro en adelante. Durante el período helenístico, del siglo III al I a. C., la educación dejará de ser algo estrictamente privado y se verá regulada también oficialmente por cada uno de los reinos sucesores del imperio de Alejandro Magno. Hay que mencionar en este contexto las instituciones municipales en ciudades del oriente que financian los gimnasios, centro del sistema educativo helénico, o la munificencia de los reyes helenísticos de Egipto, que dotan a su gran capital, Alejandría, de las ya citadas instituciones estatales de docencia e investigación, el Museo o la célebre Biblioteca. Allí acudirán sabios y estudiosos de todo el mundo antiguo para recopilar todos los saberes, catalogarlos y difundirlos mediante sus lecciones. Con todo, pese a la acción patrocinadora de los reyes helenísticos, que, como Atalo II o Eumenes II, dotan escuelas elementales y secundarias que son conocidas

por inscripciones conmemorativas, la educación privada seguirá ocupando un lugar preeminente, pagada por los particulares a grandes sofistas prestigiosos de ciudades como Alejandría o Antioquía.

Durante el helenismo posterior la *paideia* pervivirá bajo el dominio romano, que la adaptará bajo la forma de *humanitas*. Se debe a entusiastas de la civilización griega como Cicerón la adaptación del ideal de educación griega para el humanismo romano y, posteriormente, para la cultura europea occidental. El currículum de la filosofía griega, la poesía homérica, con toda su carga mitológica, la oratoria clásica y la ciencia será fijado como canon educativo también en Roma. El ideal de *humanitas* de Cicerón, muy centrado en la retórica y el derecho y heredero directo de las ideas de Platón e Isócrates, se supone que sirve para el perfecto orador pero, por extensión, se refiere al ciudadano ejemplar, al ideal del humanismo cívico que será postulado en el modelo del *vir bonus dicendi peritus* de la edad tardorrepublicana. La educación retórica, con el fin de las libertades republicanas y con la consolidación de la cultura griega bajo el Imperio Romano, pasará al primer plano. La mímesis de los modelos griegos clásicos, del aticismo, de los oradores e historiadores, de Tucídides, Heródoto, Platón y Aristóteles, será una constante en la educación retórica de la llamada Segunda Sofística, desde el siglo II de nuestra era en adelante, propiciando un nuevo auge de la cultura helénica bajo el Imperio Romano de la edad de los Antoninos con figuras como Elio Aristides o Luciano de Samósata.

El prestigio de la *paideia* retórica crecerá como base de la educación helénica en el Imperio Romano de Oriente. Grandes maestros de la época tardoantigua, como Libanio o Himerio, conservan ese halo de prestigio de los sofistas clásicos en una época ya cristianizada. Curiosamente, tanto durante el período helenístico como durante el romano, se conservará el carácter eminentemente público de la efebía, que se convertirá en una suerte de rasgo distintivo de la *paideia* helénica en la Palestina helenizada, en Siria o en Egipto hasta tan tarde como el siglo IV de nuestra era. Siendo, en origen, una suerte de servicio militar para la formación cívica y la preparación del joven de cara a sus deberes bélicos, en épocas tardías se convertirá en un período de instrucción en instituciones lujosas para

ejercitarse en el deporte y proseguir el aprendizaje literario y filosófico en los gimnasios.

Con el advenimiento del cristianismo, la *paideia* griega será conservada y adaptada, pese a algunos riesgos de perderse en ciertos fundamentalismos del oriente y de Egipto. El cristianismo sabrá aprovechar la tradición clásica adaptándola a sus fines y, después de períodos de desafío abierto, se integrará en la civilización griega adoptando sus modos, su retórica, su filosofía —especialmente la neoplatónica— y sus géneros literarios. Si ya las primeras generaciones de escritores cristianos en griego adaptan la larga tradición de la *paideia* literaria procedente de los escritores judeohelenísticos y de la epistolografía griega, como prueban las colecciones de cartas paulinas, johánicas, y de otros padres apostólicos, a partir del siglo II, las generaciones posteriores a los Apóstoles armonizarán su mensaje evangélico a los gustos literarios de la llamada «Segunda Sofística». Pese a la resistencia de algunos Padres de la Iglesia, en general se impuso la visión de que la educación literaria de la tradición griega podía ser de gran utilidad. En las formas de la retórica clásica (discursos, tratados, o epístolas), los Padres de la Iglesia transmiten el mensaje evangélico, como se ve en Clemente de Alejandría u Orígenes. El siglo IV es sin duda punto de inflexión y crisis cuando Juliano el Apóstata prohíbe en 362 a los cristianos la enseñanza de la literatura clásica. Durante esta generación habrá un breve divorcio entre *paideia* griega y cristianismo, aunque esta prohibición tendrá una reacción contraria y los cristianos se aferrarán a la cultura clásica, lo que se encarna en el célebre opúsculo de Basilio de Cesarea sobre el provecho de la *paideia* clásica. La implicación cultural ya era demasiado profunda para que la educación tradicional se desligase de la nueva religión oficial del Imperio: paganos convencidos como Libanio o Himerio ejercen de maestros de retórica de Padres de la Iglesia como Juan Crisóstomo o Gregorio Nacianceno, que no dejarán de practicar los géneros clásicos. Se incorporaron simplemente el Antiguo Testamento y las enseñanzas de Cristo en el Nuevo Testamento a los repertorios de educación moral, literaria o filosófica, pero formalmente se siguió practicando el verso homérico, el diálogo, el discurso retórico, la epístola o el tratado filosófico. Si hay un valor cultural que pudo unir a los cristianos y los paganos en la

antigüedad tardía, tal fue la educación literaria y filosófica: en concreto, el cultivo de la retórica y del neoplatonismo fueron la base cultural común tanto para los últimos filósofos paganos como para los teólogos del pujante cristianismo.

5. Individuo y colectivo en el marco político: el *nomos*

Procede ahora tratar la relación entre individuo y colectivo en la civilización griega en el marco político de la ciudad clásica, que fue sin duda alguna definitorio, como se ha visto anteriormente, de la identidad helénica. En efecto, una de las grandes aportaciones de la civilización griega a la historia de la humanidad es el sistema político que resuelve la dicotomía y la tensión entre individuo y colectivo mediante mecanismos de participación representativa en el gobierno del estado. Este logro, que tuvo lugar en la transición entre la época arcaica y la clásica (siglos VI-V a. C.), merece un estudio detallado en lo que sigue a causa de su enorme relevancia para la civilización occidental. Ya de por sí, la definición clásica de la *polis* implica necesariamente la cuestión de la integración del individuo en la sociedad. La *polis*, como comunidad de ciudadanos que somete las necesidades e intereses particulares en aras de un fin superior y del bien colectivo, se constituye como un ente autónomo que representa por excelencia en esta época la colectividad independientemente de los individuos, aunque los englobe. El sentido de pertenencia colectiva social y política se remitía, en último término, a la *polis* y no al conjunto de las ciudades-estado griegas, pese a los referentes de identidad cultural y religiosa común que se han visto anteriormente. La *polis* clásica representa a una colectividad, sin embargo, ligada también por vínculos religiosos, pues no se podía entender la política sin la veneración a unas deidades comunes y la ejecución de un culto cívico que era obligado para el ciudadano y cuya inobservancia podía acarrear graves penas. La ciudad otorgaba el marco natural de la sociedad, de la *koinonia*, y pese a que existían alianzas y confederaciones de ciudades (*symmachiai*) suponía siempre el límite de las identidades colectivas en lo social y lo político.

Cierta tensión entre las esferas individual y colectiva se detecta también en algunos resortes políticos de la ciudad-estado, como el castigo del destierro en general, la marginación del infractor o el ostracismo en la democracia ateniense, por el que se podía expulsar a aquellos ciudadanos cuyo comportamiento público fuese sospechoso de constituir un peligro para la estabilidad de la *polis*, casi siempre por creerse que pretendían un cambio hacia un régimen tiránico. La condena a la marginación frente a la comunidad política o la pérdida de los honores o derechos civiles eran el castigo más duro y temible que se podía infligir a un ciudadano. A los desterrados se les enviaba a lugares en los márgenes de la ciudad (*eschatia*) o a otras ciudades donde no pudieran atentar contra el sistema político. La libertad personal, tanto política como ideológica o filosófica, podía ser considerada peligrosa para los intereses del colectivo y, en este caso, se actuaba sin duda alguna contra el individuo. Otro era el caso de la *asebeia* o impiedad y el ateísmo: aquel del que se pensaba que dudaba de los dioses o que ponía en cuestión la religión cívica oficial, como sucedió con los célebres casos de Anaxágoras o Sócrates, podía ser sometido a un proceso con riesgos para su persona. El castigo máximo para los individuos que habían atentado contra el colectivo era, sin duda, la *atimia* o privación de derechos civiles, una suerte de muerte cívica que podía conllevar también la muerte literal del condenado.

Ello nos recuerda al carácter religioso de la ciudad: estado y religión estaban identificados y la participación en los procesos y experiencias religiosas, entendidos como solemnidades oficiales, era obligada como parte de los deberes del ciudadano. En otra notable tensión entre individuo y colectivo se puede decir que no había, para la mayoría, nada semejante a una religión personal o individual, pese a algunos movimientos religiosos minoritarios —como algunos misterios— que intentaron introducir estas ideas y que, en ocasiones, fueron vistos como corrientes subversivas y antisociales. Por ello, poner en duda la veneración tradicional a los dioses (*threskeia*), los usos y costumbres de los antepasados (*ta patria*), que eran entendidos como normas legales de plena vigencia, era considerado un ataque a la ciudad misma. El derecho sagrado (*ta hiera*) y el derecho

consuetudinario de la tradición eran vinculantes para todos en una colectividad que, por lo demás, estaba sometida al imperio de la ley.

Los griegos se referían a la ley con la palabra *nomos* que, aunque relacionada con el verbo *nemo* (repartir en porciones equitativas), aludía también, en la tradición, a una melodía monódica compuesta por siete partes iguales atribuida a Terpandro y vinculada con la tradición religiosa del santuario de Delfos. Así, el sustantivo *nomos*, en su sentido de una porción, parte equitativa y proporcionada, posee un sentido de armonía entre las partes y el todo, entre lo individual y lo colectivo, que marca el pensamiento griego y que se aplica tanto al ámbito jurídico, filosófico y científico como al de la música y la poesía. El *nomos* en el arte se convirtió en norma y forma obligatoria de la poesía y la música, como la tradición musical más antigua y, por extensión, la ley recibirá también este nombre en una interesante sucesión. De ahí que la reverencia a la ley fuera total, pues se relaciona con la idea de orden (*kosmos*) y buena disposición (*taxis*), con la armonía proporcionada y divina inherente al universo. La palabra *thesmos* aparece también designando a menudo la ley divina, la buena y vieja norma áurea (Esquilo, *Euménides* 391; Sófocles, *Antígona* 800, etc.) pero también la humana, llevada por un hombre excepcional a su comunidad, como las leyes de Dracón o de Solón en Heródoto (III 31) o Plutarco (*Solón* 19). Los legisladores míticos de Grecia, el espartano Licurgo, el cretense Minos, o el ateniense Solón, además de una larga lista de nombres en cada *polis* como Carondas, Zaleuco y otros, ostentaban una posición semilegendaria y se decía que habían dado las leyes cuando no por inspiración divina, semejante a la de los poetas y los profetas, directamente de manos de un dios, como Licurgo, de Apolo en el templo de Delfos, o Minos, de Zeus en el santuario de la cueva del Ida.

El contrato social entre individuo y colectivo, la ley y la constitución de la ciudad, tenían, pues, un carácter casi sacro. La legitimación de la *polis* y de la propia ley proviene del ámbito de lo divino, como se ve en las figuras míticas del mencionado rey Minos de Cnosos y el legislador Licurgo de Esparta, que se relacionan con las dos ciudades dorias que reciben las leyes de los dioses. Ambas constituciones eran un trasunto del viejo *nomos* musical pero transformado en ley, pues eran las más conocidas del mundo

griego y se las usaba a menudo como modelo legendario. Minos, hijo de Zeus, aparece desde Homero (*Odisea* XIX, 178) como el mediador entre la comunidad humana y el mundo de los dioses, de donde trae las leyes para sus súbditos. Sus proverbiales encuentros con su padre Zeus cada nueve años en la gruta suponen un arquetipo interesante para la comparación con otros legisladores de otras culturas que reciben las leyes de la divinidad. En segundo lugar, del espartano Licurgo se decía que había recibido también sus leyes de un dios, Apolo, gracias al oráculo de Delfos. Según Heródoto (I, 65, 2), los espartanos antes eran los griegos «peor dotados de leyes» hasta que Licurgo marchó a Delfos para consultar el oráculo. Diodoro confirma esta tradición y atribuye al oráculo la constitución divina de Esparta, la famosa *Rhetra* (Diodoro VII, 12). Dice Plutarco al respecto:

> Concebidos estos planes [*scil*. escribir una constitución para Esparta], viajó, primero, hacia Delfos y, tras sacrificar y consultar al dios, regresó trayendo aquel célebre oráculo, donde la Pitia le llamó amado de los dioses y dios más que hombre; y, ante su petición de *eunomia* (buen gobierno o buena ley), dijo que el dios le concedía y otorgaba el que iba a ser mucho más fuerte que todos y cada uno de los demás sistemas de gobierno.
>
> Plutarco, *Licurgo* 4,
> trad. de A. Pérez Jiménez

La cuestión de la primacía en las leyes, es decir, qué ciudad tuvo las primeras, las más antiguas y, por ende, las mejores, se disputaba en las fuentes sobre todo entre Creta y Esparta. En la opinión de muchos griegos las leyes de Licurgo eran las más antiguas de toda Grecia (Pseudo-Platón, *Minos* 320b-c), aunque Heródoto transmite una segunda versión sobre el origen de las leyes de Esparta, según la cual Licurgo las habría traído de Creta. Otros autores, como Jenofonte (*Constitución de los Lacedemonios* 1, 2; 7,5) o Plutarco (*Licurgo* 4-5), combinan ambas variantes y afirman que las leyes de Licurgo provienen de Creta y fueron más tarde sancionadas por Delfos. En ambos casos la insistencia en la antigua y buena ley y en su origen divino era muy notable a la hora de afianzar su primacía en defensa de los intereses del colectivo: incluso a unas leyes históricas y supuestamente tendentes a la racionalidad como las de Solón de Atenas se les atribuye el haber sido inspiradas por la acción de profetas como

Epiménides y por el oráculo délfico, como afirma Plutarco (*Solón* 12 ss.). Sobre la labor del legislador en la civilización griega dice, en fin, Aristóteles:

> Entre los que han expuesto alguna idea sobre la forma de gobierno, algunos no participaron de ninguna actividad política […]. Otros han sido legisladores, bien en sus propias ciudades o en algunas del extranjero, participando en su gobierno y entre estos unos fueron simplemente autores de leyes y otros, además, de una constitución política, como, por ejemplo, Licurgo y Solón, que establecieron tanto leyes como constituciones. […]. Fueron legisladores Zaleuco, entre los locrios occidentales; Carondas de Catania entre sus conciudadanos y para las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia. Algunos intentan añadir a Onomácrito, que fue el primer experto en legislación y que la habría puesto en práctica en Creta, aunque él era locrio y residía en el extranjero ejerciendo el arte de la adivinación. Y agregan que Tales fue compañero suyo […]. Filolao de Corinto fue también legislador en Tebas […]. Hay unas leyes de Dracón, pero las hizo para adaptarlas a la constitución existente. No hay en ellas nada peculiar ni digno de mención a no ser su dureza en la magnitud de las penas. Pítaco fue también autor de leyes, pero no de una constitución […]. Androdamante de Regio fue también legislador para los calcidios de Tracia.
>
> Aristóteles, *Política* 12736-1273a,
> trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez

La ley era, en todo caso, de temer y los griegos tenían a gala su imperio absoluto y su coerción sobre el ciudadano como norma colectiva y moralmente interiorizada en su forma de estado más característica, la *polis*. De ahí que, en un diálogo ficticio entre el rey persa Jerjes y el espartano Demarato que transmite Heródoto (VII, 101-105) se presente, como contraste entre los griegos y los persas, la idea de que los primeros solo obedecen a la ley, a la que se someten y que, a la vez, y en una relación paradójica y heredada por la teoría política actual, es la que les proporciona sus libertades colectivas: «[Los lacedemonios] sí son libres, pero no libres sin freno, pues como señor tienen a la ley de la ciudad, a la cual temen mucho más que a ti tus vasallos. Hacen sin falta alguna lo que ella les manda».

Interesa constatar ahora cómo Esparta supone una concreción sociopolítica de la tradición del *nomos* sagrado que hemos estado analizando. El sistema político espartano refleja perfectamente los resortes tradicionales de incorporación del individuo al colectivo bajo la inspiración de unas leyes inmutables y prestigiosas heredadas de los ancestros, frente al

sistema político participativo que se desarrolló en paralelo en Atenas, y al que dedicaremos atención más detallada. No en vano, para los espartanos la ley era especialmente temible y solo quienes habían logrado sobrevivir al sistema educativo y a la edad de veinte años habían adquirido un lugar en la sociedad podían ser considerados políticamente como «iguales», o sea, ciudadanos de pleno derecho en la medida en que habían cedido una parte de sus libertades en aras del bien mayor colectivo representado por el estado. Participaban entonces en las instituciones colectivas como las comidas en común y pasaban a constituirse en ciudadanos hoplitas de su *polis*. Su constitución política, en todo caso, se basaba en la asamblea de guerreros o *apella*, y el consejo de ancianos o *gerousia*, formado por veintiocho mayores de sesenta años, elegidos de entre las familias más nobles y dedicado a preparar las leyes que luego se someten a la votación —o más bien aclamación— de los *homoioi* en la *apella*. Formando parte de la *gerousia*, hasta completar el número de treinta, había dos magistrados vitalicios, llamados reyes o *basileis*, lo que daba fe del conservadurismo político de Esparta. La monarquía dual recaía en los miembros de dos familias, los Agíadas y los Euripóntidas, que se decían descendientes del mítico Heracles. Contrariamente a los *basileis* simbólicos y de funciones religiosas que habían pervivido en otras ciudades griegas —como en Atenas el arconte *basileus*—, en Esparta los reyes ostentaban un poder militar supremo, además de pertenecer al consejo. A ello se sumaba la magistratura de los éforos o supervisores, un órgano de control formado por cinco personas elegidas anualmente que presidían la *apella* y tenían poder judicial y legislativo, a la par que controlaban el sistema educativo espartano e inspeccionaban la conducta política de sus reyes. En la perspectiva de la integración sociopolítica, el régimen espartano promovía una igualdad forzosa destinada a no generar un tipo de ciudadanos de rango superior dentro de la categoría de los «iguales» (*homoioi*), con medidas como la prohibición de vender el lote de tierra (aunque pudiera circular por vía de matrimonio o donación), o fragmentarlo a través de la herencia. Sin embargo, y paradójicamente, esto acabó conllevando una concentración del poder económico en una elite espartiata en un proceso que puso de manifiesto los problemas de la rigidez de este sistema para adaptarse a los

cambios sociales y políticos que tuvieron lugar después de la Guerra del Peloponeso.

La *Rhetra*, supuestamente recibida por Licurgo en el oráculo de Delfos, inspiró su organización social en tribus (*phylai*) y circunscripciones (*obai*). En origen, las tribus eran tres y cuatro las circunscripciones, a las que se añadiría una quinta. Por debajo de los espartiatas estaban los periecos, habitantes de las comunidades de la periferia, que no contaban con una estructura política y militar propia y se dedicaban a actividades productivas; y luego estaban los ilotas que vivían en estado de servidumbre, dedicados al cultivo de las tierras de los espartiatas. Hasta finales del siglo V a. C., al parecer, los éforos declaraban anualmente la guerra a los ilotas para someterlos a las batidas de la ya citada criptía, por lo cual se les vestía con ropas que les identificaban como tales. Las Guerras de Mesenia en la edad arcaica, conocidas por las poéticas evocaciones de Tirteo y las referencias a la *eunomia* o «buen gobierno» que ha de cohesionar la sociedad espartana, fueron clave para la adopción de este régimen especial, en cuyo detalle no entraremos, pero que representa una sociedad hoplítica basada en la concepción tradicional y sagrada del *nomos* y fuertemente estratificada en lo económico y lo político. El conjunto de reformas atribuido a Licurgo, junto a estas guerras, fue lo que otorgó a Esparta un tipo de organización y cohesión interna muy diferente a la del resto del mundo griego. La menor importancia de los individuos ante los intereses colectivos, la propia calificación de los ciudadanos como «iguales», o su conocido adiestramiento militar son solo muestras de esta peculiar configuración de la sociedad espartana como un régimen tradicionalista y poco dado a la evolución política que, no por casualidad, ha servido de inspiración a totalitarismos posteriores.

6. Los mecanismos de participación política en Atenas

Frente a los espartanos, que acaso encarnen la idea tradicional del *nomos* como pocos otros pueblos de la Grecia antigua, procede ahora pasar a tratar la experiencia constitucional de Atenas, que se concretó en uno de los más

importantes logros para la participación política en la historia de la civilización griega y en su recepción posterior. La edad clásica de Grecia se suele fechar, de hecho, a partir de las reformas que condujeron finalmente al sistema democrático clásico en Atenas, tras la caída de los tiranos atenienses c. 510-507 a. C., en un proceso histórico de largo recorrido que se desarrolló durante, al menos, un siglo y medio, contando con sus antecedentes. Sin embargo, no es este lugar para una historia constitucional de Atenas —ni la de ninguna otra ciudad—, pues nuestro interés se centra particularmente en la experiencia de participación política modélica que supuso la democracia ateniense para el conjunto de la civilización griega y para su percepción contemporánea y recepción posterior. Comoquiera que sea, el ascenso político, social y económico de la ciudad durante el período clásico convirtió el modelo de participación política ateniense, que fue exportado y alabado a través de la acción tanto del imperialismo como de la propaganda literaria, en refencia ineludible por su imitación, defensa o contestación. Es preciso, así, examinar ahora brevemente este paradigma de organización política (*politeia*) en el marco de la historia de la cultura griega y tomar en consideración el modo de relación entre individuo y colectividad que propone, por su larga trayectoria posterior.

Ciertamente, la noción de ciudadanía era clave, como no podía ser de otra manera, para el funcionamiento de este mecanismo de integración en la *politeia*. Solo los ciudadanos atenienses que hubieran completado su educación y su entrenamiento militar tras la efebía eran susceptibles de obtener los plenos derechos políticos: se excluía, obviamente, a una mayoría de la población, es decir, esclavos, niños, mujeres y extranjeros, además de aquellos ciudadanos cuyos derechos estuvieran suspendidos por *atimia*. Si hacemos una estimación de la población de la Atenas clásica en unas 300 000 personas se puede pensar acaso que solo un quince por ciento habrían sido ciudadanos en plenitud de derechos políticos. La concepción excluyente de la ciudadanía, que ya se ha comentado anteriormente, fue condicionada en el caso de Atenas por la influencia del ideario democrático a partir del final de la tiranía. La ciudadanía podía ser concedida por la asamblea e, históricamente, hubo ocasiones en que se concedió a ciertos grupos (Platea o Samos son dos ejemplos de época clásica de concesión de

isopoliteia), por regla general como recompensa por algún servicio al estado. Otros testimonios de ciudades como Mileto confirman concesiones de ciudadanía por luchar a favor de la ciudad —en el caso de unos soldados cretenses—, previa consulta al oráculo de Apolo.

La historia del surgimiento de la democracia ateniense supone un largo camino que excede ciertamente nuestro propósito aquí. Sin embargo, cabe recordar que las etapas previas se habían caracterizado por una fuerte conflictividad social que implicaba un anhelo de participación política. Estas tensiones habían llevado a un intento de reforma con el nombramiento, a principios del siglo VI a. C., de Solón como legislador (*nomothetes*) y mediador (*diallaktes*) entre las diversas facciones. La figura de Solón, que aunaba la sabiduría política, filosófica y la poética tradicional, pues era a la vez autor lírico y uno de los célebres Siete Sabios, trató de evitar la dañina *stasis*, la confrontación social y ciudadana, a partir de unas célebres reformas que sientan las bases del sistema de integración política que se dará en la Atenas posterior. Tras esto, la agitación sucesiva derivará en el ascenso, desde mediados del siglo VI a. C., de la tiranía de Pisístrato, un aristócrata que había destacado en las guerras contra Mégara, como refieren Heródoto en su *Historia* (I, 59-64) y Aristóteles en su *Constitución de los atenienses* (13-17). Pese a su turbulenta trayectoria, Pisístrato logró traspasar a sus hijos el poder, hasta el asesinato de su hijo Hiparco a manos de los «tiranicidas» Harmodio y Aristogitón (514 a. C.) y, posteriormente, la expulsión de Hipias, el hermano de Hiparco, lograda por el clan Alcmeónida con la ayuda militar de Esparta (c. 510 a. C.). Aquí es donde aparece la figura del alcmeónida Clístenes, nuevo hombre fuerte de la ciudad, que instaura las reformas que conducirán definitivamente al sistema de participación política de la democracia antigua.

La idea de sus reformas era aliviar los conflictos sociales mediante una profunda transformación de la organización religiosa y política que restara influencia a los clanes nobiliarios. Así, Clístenes sustituyó las cuatro tribus tradicionales por diez tribus distribuidas según el «demo», una circunscripción administrativa instaurada a partir de la tradición. Clístenes tuvo buen cuidado de buscar el refrendo religioso a su acción reformista con una oportuna consulta al oráculo de Delfos y dio un mítico héroe

fundador a cada una de las diez nuevas tribus: Erectea, Egea, Pandionida, Leóntida, Acamántida, Enea, Cecrópida, Hipotóntida, Ayántide, Antioquida. Dice Heródoto sobre la reforma clisténica:

> Atenas, que ya antes era poderosa, vio por aquel entonces —al desembarazarse de sus tiranos— acrecentado su poderío. En la ciudad descollaban dos hombres: el alcmeónida Clístenes (precisamente el individuo que, según dicen, sobornó a la Pitia) e Iságoras, hijo de Tisandro, que pertenecía a una ilustre familia, si bien no puedo precisar su origen (los miembros de su familia, empero, ofrecen sacrificios a Zeus Cario). Estos dos sujetos se disputaron el poder y Clístenes al verse en inferioridad de condiciones, se ganó al pueblo para su causa. Posteriormente, dividió en diez tribus a los atenienses, que a la sazón estaban agrupados en cuatro tribus, y abolió para las mismas los nombres de los hijos de Ión (Geleonte, Egícoras, Argades y Hoples), imponiéndoles unos nombres derivados de otros héroes, todos locales a excepción de Áyax; héroe al que, pese a ser extranjero, incluyó en su calidad de vecino y aliado de Atenas.
>
> Heródoto V, 66,
> trad. de C. Schrader

Estas diez tribus sustituían a las clásicas cuatro tribus atenienses con el recurso a lo divino, acaso para poder alegar un anclaje en la tradición mítico-religiosa para una reforma que, en el fondo, pretendía favorecer a las clases inferiores y abrirles la participación política desde un nuevo concepto de ciudadanía no tan basado en el poder de los clanes. El área de influencia de Atenas quedaba además subdividida en tres grandes regiones, la ciudad (*asty*), la costa (*paralia*) y el interior (*mesogeia*). Esta reforma global de circunscripciones políticas tendía a cambiar el sentimiento de pertenencia en la *polis* para que pasara de una sociedad de clanes a un estado de ciudadanos con una idea democrática e igualitaria de colectividad, minimizando la influencia de la familia de sangre frente a la del individuo de cada territorio.

La cara institucional de estas leyes fue la reforma de los órganos legislativos y la introducción de la elección por sorteo, que pretendía superar la política de las relaciones de parentesco. Se aumentó el número de miembros de la Boulé a 500, y se abrió paulatinamente este consejo a las clases más populares, aunque la aristocracia siguió conservando privilegios. A la Boulé se le atribuía, además de la función legislativa, una función de control: por una parte, control del sistema legal, mediante un recurso a las leyes que se considerasen injustas, y por otra, control de los particulares,

mediante la recusación de magistrados o denuncia pública de ciudadanos. La idea clave de sus reformas es la idea de *isonomia*, una palabra que se convertirá en adelante en un *leitmotiv* político. En este sistema, los demos quedaban como las unidades básicas y mínimas del nuevo sistema, que se organizaba bajo una de las treinta tritias y de las diez tribus que a su vez, finalmente, pertenecían a las mencionadas tres partes tradicionales del Ática (costa, campo y ciudad), en número de diez tritias en cada una de ellas. Así, cada una de las diez tribus contenía tres tercios, uno de la costa, otro del campo y otro de la ciudad, y cada una de las tribus enviaba 50 ciudadanos a la Boulé, hasta el número de 500. Presidían este consejo los prítanos, una magistratura ejercida por turno durante uno de los diez meses del año en Atenas por los delegados de cada tribu. A la muerte de Clístenes, se le tributó un funeral público en el Cerámico y se honró su memoria como en el caso de los tiranicidas.

La clave de esta reforma, que consiguió una perfecta combinación de representatividad social y territorial, era la nueva circunscripción, el demo, para entendernos, una subdivisión «distrital» de la *polis* ateniense. El demarco era el jefe de ese pequeño concejo de gobierno local y era elegido anualmente por la asamblea local del demo. Sobre este magistrado dice Aristóteles:

> [Clístenes] estableció demarcos, que tenían el mismo cuidado que los antiguos *naukraroi*, pues precisamente hizo los demos en vez de las *naukrariai*. Las estirpes y las fratrías y los sacerdocios dejó a cada demo guardarlos según la tradición. A las tribus las señaló como titulares, de entre cien jefes escogidos, los diez que designó la Pitia.
>
> Aristóteles,
> *Constitución de los Atenienses*, 21,
> trad. de M. García Valdés con modificaciones

Los miembros del demo (*demotai*), que se organizaban también políticamente en su nivel y tenían propiedades comunes y un presupuesto o tesoro común bajo la autoridad del demarco, se reunían para distintos asuntos de temas de interés común: por ejemplo, la acción para defender los derechos de ciudadanía en caso de que un hijo de matrimonio ilegítimo quisiera reclamar estos derechos. Su asamblea se diferencia de la Boulé por

su nivel administrativo inferior y elegía también otros magistrados del demo, oficiales religiosos (*hieropoioi*), tesoreros (*tamiai*), heraldos (*kerykes*), árbitros (*syndikoi*), secretarios (*grammateis*), deslindadores de tierras (*meritai*), etc. Por lógica, el demarco no podría estar en la Boulé, que reunía a los representantes de tribus (y por ende demos) de diversas partes en la capital (esto sí era la capital, el demo era el nivel de gobierno más bajo, para entendernos, como una «junta de distrito»). De hecho, hay indicios de que el demarco confeccionaba las listas de candidatos elegibles para ser sorteados para la Boulé.

A las reformas administrativas de Clístenes hay que sumar el impacto que tuvieron para la cohesión de la ciudad las victorias de Maratón y Salamina (490 a. C.) sobre los persas. El éxito militar y las nuevas instituciones mejoradas produjeron el salto cualitativo que permitió superar los inveterados conflictos sociales en el seno de Atenas. A menudo se ha subrayado cómo la expansión militar de Atenas a partir de comienzos del s. V a. C. corrió parejas con el desarrollo del modelo político democrático. Lo cierto es que, por un lado, la milicia ciudadana tuvo mucho que ver; por otro, el imperialismo económico y político de la época denominada «pentacontecia», es decir, los cincuenta años que median entre la derrota de los persas en las Guerras Greco-persas y el inicio de la Guerra del Peloponeso en 431 a. C. Este término acuñado por Tucídides marca la época de ascensión de Atenas como potencia imperial y, a la vez, la consolidación de la democracia ateniense.

El servicio militar ciudadano y la figura del hoplita y del marino propiciaron la ascensión de esta nueva forma de concebir la cohesión de la *polis* como comunidad de ciudadanos con un sentimiento democrático de participación en el colectivo. También el ejército ateniense reflejaba en esa época la división de clases sociales: la caballería estaba compuesta por los aristócratas, la infantería hoplítica por las capas medias de propietarios de tierras; y la tripulación de la flota por los ciudadanos más pobres. La flota perfeccionó la integración militar, y en consecuencia política, del grupo social más numeroso de Atenas, gracias a lo cual los pequeños campesinos y el proletariado urbano adquirieron por vez primera relevancia pública. Las principales figuras políticas de esta época representan bien la tensión entre

conservadurismo aristocrático, representado por Cimón, y radicalismo democrático, que encarnaba Efialtes. La mayor parte de ellos, pese a servir a los intereses del pueblo, procedían paradójicamente de las clases altas. Tras el período de gobierno del estratego proespartano Cimón y su expulsión por ostracismo, Efialtes hizo promulgar una ley que atacaba directamente los privilegios de los *aristoi* en el Areópago. Las reformas de Efialtes acabaron con estos privilegios e instauraron definitivamente el gobierno del demo o democracia.

7. La democracia como mecanismo de integración

Desde nuestra perspectiva, que trata de revisar las diversas maneras en que se da en Grecia la contraposición entre lo individual y lo colectivo, la democracia ateniense es ciertamente el hito fundamental: la noción moderna de ciudadano frente al estado surge aquí y completa el curso de la personalidad occidental: desde el nacimiento y la educación hasta la participación política, hay que insistir en que el primer individuo occidental fue griego. En este sentido, la democracia ateniense destaca en el panorama político griego como el único régimen que había instaurado un sistema representativo y un gobierno con participación armónica de todas las clases sociales. Fue el célebre Pericles (495-429 a. C.) quien, siguiendo la tendencia de Efialtes, consolidó el poder de decisión de la mayoría con el sistema asambleario creado por Clístenes. La influencia que ejerció Pericles durante toda una generación en la política de Atenas fue esencial para el éxito de la democracia. Sus reformas conllevaban una participación social completa de los más humildes y una igualdad para toda la ciudadanía, introduciendo el principio del voto mayoritario para cualquier decisión política en la Asamblea. Además, Pericles introdujo un instrumento definitivo para terminar con la exclusividad de los aristócratas en el terreno político: la *misthophoria*, una compensación económica a quienes debieran abandonar temporalmente sus tareas cotidianas para ejercer tareas públicas o dar su voto en la asamblea. Con ello se lograba implicar del todo a las clases populares no solo en las labores políticas internas, al dictar leyes,

sino también en la política exterior, en el control de los magistrados y de las instituciones del estado, al comprometerse también en la administración de la justicia (fig. 35). En los discursos de Pericles que ha transmitido también Tucídides se acredita el orgullo de los atenienses por su forma de gobierno. En la ya citada «oración fúnebre» (*logos epitaphios*), se atribuyen al estratego ateniense estas palabras:

> En efecto, nos valemos de un régimen político que no envidia las leyes de nuestros vecinos, más bien somos modelo para algunos que imitadores de otros. Como nombre, por ser el gobierno no para unos pocos sino para la mayoría, tiene el de «democracia». En relación con los intereses privados, la ley asiste a todos por igual; la reputación personal, a su vez, puesto que cada cual se distingue en algo, prevalece para los asuntos públicos, y no la condición social más que el mérito, es más, en caso de ser pobre, si uno tiene cualquier beneficio que aportar a la ciudad, no se le frena por la incerteza de su posición. Como hombres libres nos regimos en nuestra conducta pública y, en lo que toca a las sospechas recíprocas respecto a las actividades del día a día, no nos enfadamos con nuestros vecinos si actúan a placer, ni les miramos con molesto reproche, cosa que no siendo un castigo sí es dolorosa. Así, conviviendo sin ofensas en el ámbito privado, tampoco transgredimos las leyes en público por temor respetuoso y por obediencia a los que están en cada momento en el poder y a las leyes, especialmente a las que sirven de apoyo a las víctimas de injusticias y a las que, no estando escritas, comportan una vergüenza manifiesta.
>
> Tucídides 11, 37,
> trad. de M. Movellán Luis

Pero Pericles encarnaba como ninguna otra figura la ambivalencia de la democracia ateniense: él pertenecía a la aristocrática familia de los Alcmeónidas pero a la vez basaba su poder en un enorme prestigio popular, obtenido gracias a las reformas prodemocráticas y también a su enorme atracción personal en sus discursos públicos. No hay duda de que el esplendor de la Atenas democrática la convirtió en el centro político, cultural y económico de toda Grecia. Pero no hay que olvidar las muchas sombras de este sistema, como la paradoja de que, pese a ser una supuesta democracia, el poder estuviera al fin en manos de un *princeps* de origen noble como Pericles. De la figura más influyente del régimen democrático de Atenas ha quedado también esta conocida valoración:

> En tiempo de paz, mientras Pericles estuvo a la cabeza del estado, lo gobernó sabiamente, vigilándolo de manera segura, y fue bajo su mandato cuando conoció su mayor apogeo […]. Gracias a su autoridad, a su inteligencia y a su reconocida integridad, pudo respetar la libertad

> del pueblo a la par que lo refrenaba. En vez de dejarse dirigir por el pueblo, él lo dirigía; puesto que nunca había buscado el poder por medios ilegítimos, no necesitaba halagarlo; de hecho, gozaba de un respeto tal que podía hablar a los ciudadanos duramente y contradecirlos. Siempre que los veía ir demasiado lejos en una actitud de insolente confianza, les hacía tomar conciencia de sus peligros; y cuando estaban desalentados sin motivo importante les devolvía la confianza. De este modo, bajo el nombre de democracia, el poder estaba realmente en manos del primer ciudadano.
>
> Tucídides II, 65, 5-10,
> trad. de F. Rodríguez Adrados

La historia de la democracia antigua no es sino un continuo intento de presentar una solución equilibrada a las tensiones sociales y a la contraposición entre ciudadanía y colectividad que culmina con la creación del sistema que ha llegado hasta nosotros como el paradigma de las libertades políticas, en el que no en vano reconocen su origen las modernas sociedades democráticas de occidente. Pero no hay que olvidar las condiciones sociopolíticas que estaban en la base de este sistema, como la exclusión de la mujer, la gran masa de extranjeros y ciudadanos privados de derechos o el sistema de producción esclavista, tan lejanas de la sensibilidad moderna. Tampoco hay que dejar de lado la mano dura de Atenas en política exterior, la presión tributaria y los excesos y crueldades imperialistas a los que sometió a los aliados de la Liga de Delos y que, a la postre, llevarían a una guerra contra media Grecia en la que finalmente resultaría vencida Atenas.

Incluso el funcionamiento de las prestigiosas instituciones democráticas, como la asamblea popular, se había probado difícil y conflictivo. Tras la muerte de Pericles la democracia ateniense se había convertido en una maquinaria desequilibrada en la que aquel sistema de mediación entre clases populares y aristócratas cedía ante los excesos de las masas sometidas a la figura de los demagogos y radicalizadas por el relativismo moral de la sofística. En el curso de la Guerra del Peloponeso se tomaron decisiones erradas y se quebró la unidad entre interés ciudadano e interés de la *polis* que había marcado el éxito fulgurante del sistema político de Atenas. En las tumultuosas asambleas y en los errores de la dirección de la guerra, magistralmente analizados por Tucídides, se evidencian las deficiencias que hicieron que se derrumbase el sistema democrático.

Irónicamente, en política exterior, la ciudad defensora de la mediación social y democrática y del ideal clisténico de la *isonomia* no exportaba el espíritu de su modelo sino que se comportaba cruelmente con aquellas ciudades a las que lideraba y a la vez explotaba. De hecho, en su narración de los años más duros del imperialismo ateniense el historiador llega a denominar a su ciudad *polis tyrannos*, haciendo un uso paradójico de esta desprestigiada figura del tirano contra la que había elaborado Atenas el ideario político de su modelo de gobierno participativo.

El equilibro del régimen democrático como sistema de participación del individuo en el gobierno colectivo fue temporal, precario y lleno de claroscuros, pero fue la experiencia política seguramente más impresionante de la historia y de la que hoy seguimos siendo deudores. Tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y el final de la época clásica, la ciudad nunca volvería a recuperar las cotas de esplendor alcanzadas. Pero la historia del nacimiento de un tipo de sistema participativo para integrar las libertades individuales en el gobierno del interés colectivo sigue fascinando hoy día por la actualidad de sus problemas y las lecciones que se pueden extraer de ella, incluso de sus tiempos de crisis final. En cualquier caso, las que tal vez sean las dos grandes aportaciones de la civilización griega a la posteridad, la educación y la democracia, se pueden seguir leyendo hoy día como modelos y retos a la vez para el mundo actual.

4. La mujer griega: *gyne*

> Y, si debo recordar también la *arete* femenina, la de tantas mujeres que ahora seréis viudas, lo resumiré en una recomendación breve: vuestra gran fama será estar a la altura de las responsabilidades de vuestra natural condición; y grande será la de aquella de cuya *arete* apenas se hable entre los hombres, para bien o para mal.
>
> *Discurso fúnebre de Pericles*, Tucídides 2.45.2,
> trad. de R. López Melero

Las mujeres griegas aparecen muy poco en las fuentes escritas, al menos de un modo directo. Una razón es que esos textos, incluidos los epigráficos, se refieren casi siempre a acontecimientos o a actuaciones correspondientes al ámbito de los hombres. Eran los temas que más interesaba dejar por escrito, muy por encima de los relativos a la vida privada, o, incluso, a la religión. Por otro lado, ha funcionado el interés selectivo de las copias en la tradición manuscrita, en una época en la que no interesaba la historia social. A través de esa tradición hemos conservado un buen número de tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, que solo indirectamente reflejan la sociedad de la época; también tenemos once comedias de Aristófanes. Y, sin embargo, si por la tradición manuscrita hubiera sido, no tendríamos ni una sola comedia de Menandro, a quien atribuye el erudito Esteban de Bizancio el mérito de haber reflejado la sociedad en la que vivía hasta el punto de que cabría preguntarse quién había imitado a quién: si Menandro a la vida o la vida a Menandro. Lo mejor que tenemos de ese teatro —una obra casi completa y una buena parte de otras dos— se ha encontrado en un papiro del 200 d. C. Y, si no se hubiera apreciado tanto la calidad literaria de Safo, lo ignoraríamos todo sobre las experiencias de las mujeres que aparecen en ella y que nos resultan tan peculiares. Tampoco tenemos documentación escrita directa sobre la vida de las mujeres espartanas, a pesar de la

importancia social que se les atribuye y de que, al parecer, eran más visibles que las atenienses. La mayor parte de la información sobre Esparta viene de Plutarco, un autor del siglo primero de nuestra era. Nos dice que, en Esparta, el intelecto era más importante que el ejercicio físico; pero eso no se corresponde con una producción literaria conocida. También sorprende lo poco que sabemos sobre tantas y tantas fiestas y rituales, en los que la participación femenina resultaba tan importante, que se conocen de nombre y por testimonios sueltos, pero no cuentan con descripciones. O bien ha sido su carácter pagano lo que ha evitado que se siguieran copiando, o, simplemente, no había interés en registrar esas actividades. Mucho de lo que conocemos al respecto se debe a Pausanias, un griego del siglo II d. C., es decir, de época romana, que fue contando lo que veía y oía en su *Descripción de Grecia*. En fin, con independencia de las causas, la escasez de textos escritos sobre las mujeres es un problema.

En cuanto a la documentación gráfica, también resulta exigua. Está claro, por un lado, que lo femenino resultaba omnipresente en la Atenas clásica. Pero ni la figura de Atenea, reproducida hasta la saciedad en sus distintas facetas, ni las de las otras diosas, ni las cariátides del Erecteión, representan la vida cotidiana de las atenienses. Prácticamente no se ha conservado pintura, a no ser la de la cerámica, que tampoco resulta fácil de utilizar. Parece muy directa y parece que nos enseña a las mujeres tal y como se mostraban en el día a día. Pero eso es engañoso. Se calcula que ha llegado hasta nosotros un 1 % de la cerámica pintada producida en Atenas entre los siglos VI y IV a. C. Y, de ese 1 %, el 80 % procede de tumbas; y, además, la gran mayoría procede de tumbas de Etruria o de la Magna Grecia. Hay que contar, por tanto, con que una iconografía funeraria convencional esté mediatizando la representación de la realidad; y hay que contar con posibles diseños destinados a un público distinto, en el que las mujeres tenían otras costumbres, o determinadas representaciones, otra funcionalidad. Hay que contar, en fin, con que las escenas de los vasos no son fotografías sino composiciones iconográficas, es decir, imágenes destinadas a ser leídas; y con que, para leerlas, hacen falta claves que sus naturales destinatarios tenían pero que a nosotros nos faltan. La gran discusión que existe en la interpretación de muchas de esas imágenes

demuestra que su lectura no es para nosotros obvia. Luchamos por descodificar un lenguaje.

Y luego está, en fin, la mediatización del historiador, que no puede prescindir de sus apriorismos. Nos acercamos al mundo clásico a través de unos documentos que, inevitablemente, procesamos como seres de nuestra época, con una larga trayectoria de cambios. Por lo tanto, nos hacemos preguntas que no sabemos si se hacía aquella gente, o cómo se las hacía. No hay más remedio que admitir que lo que llamamos proceso histórico de la humanidad es una construcción académica, siempre dependiente de interpretaciones, siempre sujeta a revisión y, por principio, anacrónica. Hay que tener conciencia del ángulo muerto de nuestra subjetividad, del sesgo con el que miramos al pasado, mayor cuanto más remoto. Eso vale para el derecho, para la sexualidad, para la religión y para casi todo.

1. Las mujeres griegas en los estudios de género

La proverbial polarización entre las mujeres de Atenas y las de Esparta nos viene de los atenienses de la época clásica, que manejaban la *polis* espartana como un espejo inverso. Esa polarización ha despertado un gran interés por las mujeres de la Grecia antigua en el contexto de lo que se ha dado en llamar, desde 1968, estudios de género. A diferencia del sexo biológico, el género es una especie de sexo social: se define por el conjunto de marcadores que distinguen a los hombres de las mujeres en el contexto sociológico que comparten, determinando unos roles básicos mutuamente excluyentes, en principio, pero también complementarios, y potencialmente conflictivos. Ese es el ámbito, con propiedad académica, de los estudios de género. Cuando un historiador entra en ese ámbito, está haciendo historia social, desde luego; y está haciendo, al mismo tiempo, historia de los hombres e historia de las mujeres, aunque los estudios realizados del 68 para acá se refieren casi siempre al género femenino. En los últimos años, sin embargo, se ha venido prestando atención a la otra cara de la moneda.

Los primeros estudios de género se sincronizan con la primera ola del feminismo militante, el de los años setenta, cuyo objetivo era denunciar y

combatir lo que se consideraba como la eterna sumisión de las mujeres a los hombres, en una sociedad inveteradamente machista. Al dirigir la vista hacia la antigüedad, las mujeres atenienses parecían representar esa eterna sumisión de las mujeres, mientras que las espartanas aparecían como el modelo de una lucha contra tal situación, que se habría visto saldada por el éxito. A fin de cuentas, esa aproximación era heredera de una historiografía del XIX que había corregido y aumentado la imagen estereotipada de Atenas y Esparta transmitida por las fuentes antiguas. La segunda ola feminista, iniciada en los ochenta, reprocha a la primera el haber sacrificado la identidad sexual, y la visión positiva del placer erótico, en aras de un planteamiento en el que, al considerar el sexo como la causa de sumisión de la mujer, resultaba poco menos que reprobable. Esa segunda ola se centra, sobre todo, en la lucha por el reconocimiento social de distintas identidades sexuales, con lo que se sale hasta cierto punto, en el plano académico, del marco establecido para los estudios de género. Serían más bien estudios sobre sexualidad. Sin embargo, todos esos trabajos, en la medida en que tienen también implicaciones sociales y por lo mucho que interesan esas implicaciones, se suelen incluir en el mismo paquete.

Como el gran aluvión de trabajos realizados sobre las mujeres de la Grecia antigua en las últimas décadas ha estado muy relacionado con los movimientos feministas, los temas que se han tratado sobre todo han sido los que más han interesado a esos movimientos, y que se pueden resumir en dos campos: el de la situación jurídica y social de las mujeres, es decir, la posición de las mujeres en la sociedad con respecto a los hombres, y el de la sexualidad de las mujeres desde el punto de vista sobre todo de la llamada identidad sexual. Pero en todo ese aluvión de trabajos hay que distinguir también dos bloques: los que están claramente condicionados por los avatares del feminismo de las últimas décadas, y los que, sin dejar de lado las aportaciones de esos estudios sociológicos modernos, utilizan el método histórico científico, en lo que respecta al uso de la documentación y a las interpretaciones.

Veamos, como ejemplo del primer tipo, el párrafo que abre una aportación *on line* en lengua inglesa titulada *Esparta reconsiderada*, y cuyo

epígrafe dedicado a las mujeres lleva un título efectista: «Las "escandalosas" mujeres espartanas: educadas y con poder económico»:

> El estatus de las mujeres en la mayor parte del mundo griego, y particularmente en Atenas, era similar al estatus de las mujeres que hoy viven bajo los talibanes. Las esposas se adquirían estrictamente para la producción de herederos legítimos, y el placer sexual se buscaba en los muchachos, las esclavas y las prostitutas (que eran también de condición no libre); es decir, en relaciones explícitamente asimétricas en las que los varones adultos libres dominaban y degradaban al objeto de sus atenciones sexuales. Las esposas e hijas de ciudadano estaban excluidas de todas las actividades públicas e intelectuales, se las mantenía dentro de casa, encerradas con llave, y no les estaba permitido hacer ejercicio y comer tanto como a sus hermanos y esposos. Las mujeres no podían heredar ni tener propiedades, y no se consideraba sensato el educarlas.
>
> *Sparta Reconsidered_Spartan Women*
> **http://elysiumgates.com/_helena/Women.html**

Un texto de esa naturaleza se puede rebatir punto por punto, como iremos viendo a continuación. La primera afirmación no solo es falsa sino que está gravemente viciada por una actitud reduccionista, consistente en atribuir al mundo antiguo etiquetas distintivas de realidades contemporáneas concretas. Es lo peor que se puede hacer para tratar de acercarse y definir el pasado: ponerse unas gafas que, por principio, son muy deformantes.

En Atenas no se «adquirían» las esposas, y tampoco se casaban los hombres con ellas solo para que produjeran herederos legítimos. También tenían que estar al frente de la casa, como señoras, y realizar todas las tareas que tenían encomendadas en el ámbito religioso, que era omnipresente (atención a los difuntos, bodas, rituales familiares etcétera). Y también se casaban con ellas para ingresar una dote en el patrimonio familiar, que pudiera compensar la que solía salir de ese patrimonio al casar a la hermana. El placer sexual se buscaba por todas partes, incluido el tálamo conyugal, aunque el imperativo de no aumentar la descendencia legítima destinada a heredar la hacienda familiar impusiera restricciones en la relación sexual con las esposas. Y es probable que las esposas encontraran una compensación a ese déficit en el erotismo que experimentaban unas con otras en diversos contextos, cargados a veces de religiosidad. La asimetría de la relación erótica es algo que afecta a todas las relaciones, porque la penetración la consideraban los griegos como degradante. Por eso,

probablemente, no se encuentra en la iconografía de las relaciones pederásticas. Y por eso, probablemente, las divinidades femeninas, o no tienen pareja, como la madre por antonomasia (aunque se haga a Zeus, padre de su hija) que es Deméter; o rechazan al esposo (por sus supuestas infidelidades), como Hera, que es la esposa por antonomasia, y que tiene, sin embargo, un hijo partenogenético, Hefesto; o son dominantes en la relación, como Afrodita con respecto a Adonis, y también con respecto a su esposo Hefesto a quien sustituye por sus amantes; o son decididamente vírgenes, como Ártemis; o como la propia Atenea, que rechaza los requerimientos de Hefesto, haciendo que el semen derramado por este fecunde la tierra, para luego recibir como hijo, sin dejar de ser ella virgen, al ser nacido de esa fecundación, Erictonio.

Por lo tanto, los varones degradan, en principio, a quien penetran, incluidos los propios varones, que no siempre son muchachos. Por otro lado, las esclavas y las prostitutas no son degradables en ese sentido, porque los servicios sexuales están incluidos en las prestaciones que se esperan de ellas. Y, a la inversa, tampoco lo son las mujeres implicadas en las relaciones conyugales, ni los muchachos integrados en las relaciones pederásticas, porque ambas relaciones tienen luz verde en el código social. Los únicos que se degradan son los varones adultos de condición libre que se dejan penetrar, y las esposas con las que se comete adulterio, porque deben ser repudiadas por el marido, aunque este no desee hacerlo. La defensa que prepara el orador Lisias para su cliente Eufileto, en el discurso que ha llegado a nuestras manos, deja bastante claro, por otra parte, que la responsabilidad del adulterio se atribuía al seductor.

2. La supuesta marginación y reclusión de las atenienses

Las ciudadanas atenienses, que son las hijas nacidas de ciudadano ateniense —el padre y, a partir del 451 a. C., también el abuelo materno, puesto que se exige la ciudadanía de la madre—, no estaban excluidas de todas las actividades públicas e intelectuales. No formaban parte de los órganos de gobierno de la *polis* ni de los tribunales de justicia, porque esas actividades

se habían desarrollado como derechos inherentes a las obligaciones militares, que eran exclusivas del varón. Pero no menos importantes que las actividades que hoy llamamos políticas eran las actividades religiosas, y, en ellas tenían las mujeres un papel primordial, entre otras cosas porque se les reconocía una especial eficacia en ese terreno. Eran actividades públicas, actividades de la *polis*. Atenas tenía al año 170 días marcados por festividades religiosas, con una gran participación en ellas de las mujeres, tanto bajo la forma de sacerdotisas como en rituales colectivos.

Por otra parte, hay testimonios en el sentido de que los griegos equiparaban las actividades domésticas de las mujeres, como el hilado y el tejido, a las actividades políticas, en el plano simbólico; es decir, a que la tarea de gobernar el *oikos* (la casa, la hacienda) se consideraba como algo similar al gobierno de la *polis*. Esa es la base de las farsas aristofánicas que, en tiempos en los que las cosas le van mal a una Atenas gobernada por todos sus ciudadanos, proponen que sean las mujeres quienes se ocupen de esas tareas partiendo de su experiencia doméstica. Lisístrata (492-497) fundamenta su capacidad de controlar el tesoro público de Atenas en el hecho de haber administrado su casa durante años. Y Platón afirma en sus *Leyes* (805e) que en Grecia los hombres entregan el control del dinero a sus esposas.

Si intelectual es leer y escribir, las mujeres atenienses no estaban excluidas, por principio, de esos aprendizajes (figs. 45 y 46). Entraban dentro de la educación modélica de la futura ama de casa, lo mismo que aprender a tocar la lira. También leían y recitaban, cuando menos, la poesía lírica. Su exclusión de los simposios comunes y corrientes celebrados por los varones no se puede llamar una exclusión de actividades intelectuales. En cuanto a los de mayor altura, los que tenemos representados por los diálogos platónicos, es cierto que parecen espacios masculinos. Pero, por un lado, sabemos que mujeres como Aspasia, la pareja de Pericles, acudían a ellos. Y, por otro lado, el filósofo Sócrates hace un reconocimiento expreso de las calidades intelectuales de las mujeres cuando se presenta a sí mismo como discípulo de Diotima. Y la Aspasia del diálogo platónico *Menéxeno*, a quien atribuye Sócrates la autoría del famoso discurso fúnebre de Pericles, y la capacidad de escribir discursos aun mejores, va en el mismo sentido

(véase el epígrafe 8 de este capítulo). Podemos mencionar aquí también un famoso tondo de una copa ática, que representa al mítico rey de Atenas, Egeo, el padre del héroe Teseo, consultando a la sacerdotisa de Delfos, que está representada como una mujer ateniense cualquiera (fig. 52).

La falta de integración de las ciudadanas casadas en esos círculos podría explicar, quizá, su falta de producción literaria. Parece que el modelo de homosociabilidad, donde las mujeres están casi siempre con mujeres y los hombres con hombres, producía un cierto marginamiento de las mujeres, en la medida en que el espacio social de los hombres estaba más abierto a los contactos hacia fuera. Y eso también era una consecuencia de la carga de la maternidad, que restaba movilidad a las mujeres, unida a la carga doméstica. De ello se queja amargamente la Medea de Eurípides. Y también Lisístrata, el personaje de Aristófanes: «Es difícil para una mujer —dice Lisístrata— salir fuera de casa: hay que atender al marido; hay que cuidar de que la esclava esté a lo suyo; hay que acostar al nene, bañarlo, darle de comer…». Deberíamos hablar, por tanto, de condicionamiento o limitación social provocada por el rol de género, mucho más que de reclusión y marginación.

Lo que vemos en Atenas no es que las mujeres resulten menospreciadas por los hombres sino que se encuentran atrapadas en un rol tan digno y tan apreciado como el de los varones, pero que les resta posibilidades de hacer otras cosas. El carácter tan absorbente de las tareas domésticas explicaría el hecho de que se censurara a las mujeres a las que se veía fuera, sencillamente como supuestas incumplidoras de sus obligaciones. Y seguramente eran las propias mujeres las primeras en hacerlo. Por otro lado, había ciudadanas que necesitaban salir a trabajar, ayudando en las tareas del campo o yendo al mercado a vender sus productos. Sí parecen haber procurado, en cualquier caso, no moverse solas por el exterior de la casa, algo que se puede entender por razones de seguridad. Lo de encerrarlas con llave solo se puede referir a la necesidad de hacer frente al descontrol atribuido a las adolescentes, que estaría provocado por las transformaciones de su cuerpo, según indican varios textos antiguos. Si se quedaban encintas —y aun contando con la posibilidad de exponer a los recién nacidos—, peligraba su integración en la sociedad a través del matrimonio, que era la

forma deseable. Y los abortos, aunque tolerados y practicados, resultaban muy peligrosos. Por eso se aconseja que, si los trastornos son agudos, se las case cuanto antes. Pero, por lo demás, las mujeres de la casa solo parecen haber estado excluidas del *andron*, la pieza próxima a la calle en la que se reunían los hombres para celebrar los simposios (fig. 12). Tenían que moverse por el patio y por la cocina, lugares en los que también entraban criados y extraños. No hay pruebas arqueológicas de que las casas tuvieran una zona que se pudiera cerrar, y las fuentes literarias tampoco lo atestiguan. Lo que se llama *gynaikonitis* (que traducimos como «gineceo») son los aposentos exclusivos de las mujeres. No es que ellas no pudieran salir de allí sino que los hombres, al menos los que no eran de la familia, tenían vedado el acceso, lo que también redundaba en su propia seguridad. Hay que tener en cuenta que, según la ley ateniense, los varones de la familia tenían derecho a dar muerte sobre la marcha al seductor de sus mujeres sorprendido *in flagranti delicto* dentro de la casa. Si la seducción se producía fuera, entonces es cuando debían recurrir a las instancias públicas. Por obligación o por gusto, las ciudadanas atenienses salían de casa todo lo que les permitían sus obligaciones domésticas, y frecuentaban los espacios públicos sin más restricciones que el imperativo de diferenciarse de las heteras, hasta donde realmente llegara, en la práctica, ese imperativo, lo que no podemos concretar, ni tampoco evaluar en términos de evolución. Se ayudaban unas a otras en partos, bodas y prácticas funerarias; iban a las celebraciones religiosas, que incluían el teatro; atendían los rituales de las tumbas, hasta el punto de que era ese uno de los espacios públicos de mujeres. Las fuentes eran otro lugar de encuentro para ellas, porque lo de ir a buscar agua se contaba entre sus tareas (fig. 11). Por eso la hidria —el cántaro de triple asa utilizado para tal fin— se consideraba como una vasija femenina; de ahí su importancia como pieza de los ajuares funerarios de las mujeres. Y también iban a visitar a los presos, y, en ocasiones, asistían a los pleitos. Lo de no ejercer los derechos del mismo modo que los varones no significa que estuvieran al margen o que no influyeran en sus decisiones. Tampoco nosotros los ejercemos como lo hacían los ciudadanos atenienses.

La herencia de la hacienda familiar se transmitía, por principio, a través de los varones; pero el padre o el hermano estaba obligado a constituir, para

la hija o hermana, una dote que era una parte de ese patrimonio familiar. Y, cuando ella pasaba a integrarse en la familia del esposo, se esperaba que el patrimonio de esa familia y el trabajo del esposo la mantuvieran, mientras, por otro lado, tenía protegido su derecho a conservar intacta la dote. Y, si no había heredero varón, era la hija quien heredaba, aunque tuviera que aceptar casarse con el pariente varón más próximo de su padre, si él lo requería. De lo que se trataba era de mantener el *oikos*, la hacienda, en la familia, porque ese esposo estaba destinado a producir el necesario heredero. No podía divorciarse de ella y disponer del patrimonio, ni llevarse al hijo. En la práctica, y en términos de cotización social, la dote funcionaba como si fuera propiedad de la mujer; y algo similar ocurría con la heredera, la *epikleros* (véase el epígrafe 11 de este mismo capítulo). En cuanto a la formación de las mujeres atenienses, vamos a considerar otro de esos textos que se pueden encontrar en Internet:

> En comparación con el presente, la mujer ateniense era solamente un pequeño escalón por encima de las esclavas, en el siglo V a. C. Desde su nacimiento, no se esperaba que aprendiera a leer y escribir, ni se esperaba que consiguiera una educación. Sobre lo de leer y escribir, Menandro escribe: «¿Enseñar a una mujer a leer y escribir? ¡Qué cosa tan terrible! Es como alimentar a una mala serpiente con más veneno. Otros autores y filósofos lanzaban similares pullas contra las mujeres».
>
> http://www.rozanehmagazine.com/SeptOct.03/wattenwomen.html

Como se ve, la autora abunda en la idea de que a las mujeres atenienses se las mantenía deliberadamente en el analfabetismo. Pero la fuente que invoca es Menandro, el espejo de la vida por cuyas comedias desfilan todo tipo de caracteres, que reflejan la diversidad de las actitudes y los sentimientos de la sociedad. Lo mismo que tenemos a un misántropo que rehúye el contacto humano, su *Díscolo* Cnemón (redimido, al final, por cierto, de esa condición en el *happy end* de la obra), tenemos aquí una manifestación de misoginia que, a lo largo y a lo ancho de la Historia de Grecia, no es única, pero que tampoco hay que considerar, ni mucho menos, como un exponente del sentir común. Y, en último término, demuestra que las mujeres aprendían a leer y escribir, y que eso les servía para afirmar su posición de género. Que lo hicieran en menor número que los varones

resulta totalmente creíble, porque en Atenas la educación no era pública, como en Esparta, y costaba dinero. Podemos suponer que se consideraba más necesaria para las tareas de los hombres, y, por lo tanto, en la medida en que no funcionaran otros incentivos, la gente con menos medios instruiría preferentemente a los varones. Pero eso sería todo.

3. Historia de la historia de las mujeres griegas

La ideología burguesa de la época victoriana desarrolló una tendencia a considerar que los griegos eran como ellos, incluidas sus mujeres. La mujer ateniense encarnaba ese ideal de sumisión al marido, de sexualidad pasiva e inocente y de permanencia en el hogar, en contraste con la mujer espartana, que se sigue encontrando, en muchas publicaciones modernas como prototipo de la mujer griega. Pero el anacronismo victoriano se ha ido desmontando en el seno de la comunidad científica, con una serie de aportaciones de las que solo señalamos algunas muy significativas. Se podría decir que rompe el fuego Sarah Pomeroy (1975), con una excelente tipología femenina del marco social de la antigüedad clásica. Aunque no entra de lleno en el problema de la distinción entre las heteras y las prostitutas, ofrece una base para la definición de la esposa como rol de género. A partir de ahí se ha podido llegar a la conclusión de que, en el ámbito de la *polis*, considerada como un conjunto de *oikoi*, es decir, de haciendas asignadas en propiedad a familias de ciudadanos, se configuran dos roles, que están basados al mismo tiempo en la distinción fisiológica de los sexos y en las necesidades de ese tipo de comunidad. El rol masculino es el del ciudadano-soldado, que asume la defensa de la *polis* y, consecuentemente, la administración, es decir, las decisiones, que afectan a ese conjunto como tal. En la *Ilíada*, los guerreros sitiadores de Troya se reúnen en asambleas, que, aunque convocadas por quienes los dirigen, podríamos llamar «populares»; pero a los reunidos no se les llama *demos*, como en las *poleis*. Todavía son *laoi*, un plural que designa a la masa de los guerreros, al pueblo en armas, que se reúne allí donde se encuentra. Tanto en la guerra como en las decisiones —tomadas, en la *polis*, por los distintos

órganos—, están llamados a participar todos los ciudadanos, por el hecho de que son copartícipes del territorio. Y esa participación se contempla indistintamente como un derecho y un deber: como un derecho que hay que ejercer y como un deber que hay que cumplir. Es así porque de ese modo están defendiendo a su familia y sus fuentes de recursos. El rol femenino es el de la esposa-madre y administradora del *oikos*. Es la figura que permanece en el hogar para supervisarlo y defenderlo frente a los extraños, lo que simboliza la figura de Penélope en la *Odisea*. Y es la persona que tiene que asegurar la continuidad familiar, y, en la parte que le toca, la continuidad de la *polis*, alumbrando y criando al heredero legítimo. Cada uno de esos roles implica las virtudes necesarias para desempeñarlos, que son virtudes de género. En cada uno de ellos se exige una entrega hasta el límite de la vida —la media de vida de la mujer era inferior a la del hombre, porque los riesgos asociados a la maternidad eran muy altos—, y los dos tienen un reconocimiento social similar. Prueba de ello es que se han encontrado en Atenas más estelas funerarias de mujeres que de hombres, y que los epitafios revelan la alta consideración en la que se tenía a esas mujeres: «No le llamaban la atención los peplos ni el oro mientras vivía, sino que amaba a su esposo y el buen sentido (*sophrosyne*). En lugar de tu belleza y tu juventud, es esta tumba lo que adorna tu esposo». La maternidad exitosa era la consagración de la mujer como ciudadana, y se conceptuaba como una victoria similar a la obtenida por los hombres en el combate. Por eso suponemos que se encuentra *Nike* (la Victoria) en la iconografía nupcial.

David Shaps (1979), como historiador de las instituciones, publicó poco después un amplio y cuidado estudio sobre los derechos económicos de las mujeres en la antigua Grecia (propiedad, herencia, dote y comercio). El análisis de la documentación le permite constatar una uniformidad de la sociedad griega, que no se corresponde con la letra del derecho, porque leer los discursos forenses de Demóstenes, relativos a Atenas, y el código de Gortina, de ámbito dorio, parece que nos sitúa en dos mundos diferentes. A partir de ahí entra en la cuestión de hasta qué punto la letra de la ley, y la propia ley, recoge la costumbre, lo que realmente rige las actuaciones cotidianas. La ley la ha hecho cada *polis*, y es un proceso de racionalización

peculiar, que responde a las circunstancias. En Atenas, la ley se muestra paternalista, lo que no ocurre en el área de los pueblos dorios, o, en todo caso, muchísimo menos. Pero es difícil evaluar lo que hay detrás de esos localismos. Tenemos a la *Antígona* de Sófocles defendiendo los *agraphoi nomoi*, las leyes no escritas, cuando entran en grave conflicto con las leyes de la ciudad. No podemos saber en qué medida actuaban las familias en función del imperativo de esas leyes no escritas, aunque en caso de conflicto hubiera que asumir unas decisiones de los tribunales basadas en la normativa de cada *polis*. Hay indicios indirectos de que las mujeres atenienses compraban y vendían; como hay indicios de que tomaban la iniciativa del divorcio, y, en general, no parecen sometidas a los hombres, aunque los testimonios al respecto son indirectos. Tampoco se practicaba con ellas la violencia, y también hay indicios indirectos de que se hacían respetar. Algunos formalismos pueden resultar relevantes desde la perspectiva moderna de la consideración del género, pero no es fácil evaluar su importancia en el contexto social correspondiente. Nadie diría que las mujeres europeas, en cuyos países se cambia (o hasta hace muy poco se cambiaba obligatoriamente) el apellido de soltera por el apellido del marido, tienen una consideración social o jurídica inferior a las de los países en los que eso no se hace.

Otro libro importante es el de Sue Blundell (1995), que hace un recorrido de todas las áreas de evidencia, dentro de la documentación de todo tipo procedente del mundo antiguo, relativas a las mujeres griegas: el mito, la poesía de la época arcaica (épica y lírica), la estatuaria arcaica y clásica, los documentos de naturaleza jurídica (leyes, discursos…), los que se refieren a la vida cotidiana, los relativos a la religión, las alusiones de los filósofos, etc. Especialmente novedoso es el capítulo dedicado al cuerpo de la mujer en los aspectos fisiológicos. Elke Hartmann (2002) ha avanzado bastante en la cuestión del rol femenino de género y de la situación jurídica de la mujer ateniense, a la cual había prestado ya una valiosa atención el libro de Cynthia Patterson (1998). Considera el *oikos* como una construcción distinta de la *familia* romana, y cree que algunos malentendidos han derivado de explicar lo primero a partir de lo segundo, que nos es mejor conocido. Parece que los varones de la familia griega la

representan y la defienden solidariamente, ejerciendo un deber de protección sobre unas mujeres que también ejercen una forma de autoridad moral sobre ellos. Es decir, no sería una construcción con un *pater familias* titular de todos los derechos al viejo estilo romano, sino un modelo en el que la cohesión se produce más por un principio de solidaridad que por un principio de autoridad. Muestra, de una forma bastante convincente, que las mujeres atenienses no tienen un *kyrios* del mismo modo que las romanas están sometidas a la *patria potestas* o a la *tutela*, porque ese término solo está documentado precisamente cuando no puede funcionar el padre en su nombre. En las actuaciones de relevancia jurídica tendrían que estar representadas por un ciudadano (su padre, su hermano o alguien en su defecto, que también puede ser el arconte), porque solo los varones, que son los que están inscritos en los demos como ciudadanos, pueden actuar como ciudadanos. Y por eso son ellos los que representan al *oikos*. El *kyrios* no parece una figura permanente de la que dependa la mujer sino quien actúa en su nombre cuando tiene que hacer algo que, según el derecho de la *polis*, requiere de esa actuación. Tal sería el sentido de la expresión *kyrios einai* (sea *kyrios*) que aparece en los textos jurídicos. Estaríamos hablando, por tanto, de representación de las mujeres en el marco institucional de la *polis*, en función de los intereses de la familia; no de su sumisión a los varones y, menos, con carácter general y permanente. Esa interpretación no se puede demostrar al cien por cien; sin embargo, se adecúa mucho mejor al conjunto de las fuentes —la tragedia, por ejemplo—, y no solo a la documentación estrictamente jurídica, que la interpretación tradicional.

En la otra línea de trabajos, los que se corresponden con la segunda ola feminista, habría que destacar la aportación de Nancy Sorkin Rabinowitz (2002). Como editora de lo que es un conjunto de trabajos de diversos autores, ha escrito una introducción muy completa, y ciertamente ponderada, sobre la cuestión de la homosociabilidad femenina y las dificultades que plantea su relación con la sexualidad. Considerando, por un lado, las limitaciones de las fuentes disponibles, y, por otro lado, la polémica existente entre quienes consideran la homosexualidad actual como algo esencial y, por tanto, presente en las etapas pretéritas de la humanidad, y quienes piensan que la identidad sexual es algo característico de una

conciencia individual que no existía en el mundo antiguo; considerando esos dos condicionamientos metodológicos, prefiere, con otros autores, hablar de homoerotismo en lugar de homosexualidad. Así queda un tanto al margen la cuestión de cómo se materializan esos sentimientos y vivencias, derivadas, en cualquier caso, del modelo homosocial y de las restricciones sexuales impuestas a las esposas atenienses por sus deberes de fidelidad, por las ausencias de los esposos y por un necesario control de la natalidad. En su propio artículo, discute Rabinowitz la posible evidencia sobre ese homoerotismo femenino en las representaciones de la cerámica ática, asumiendo la dificultad de que, mientras lo homosocial se documenta bien visualmente, lo homoerótico resulta bastante más difícil, cuando no hay representaciones explícitas inequívocas de prácticas sexuales. Es probable, sin embargo, que haya operado un tabú iconográfico, como también se encuentra en el ámbito de la pederastia en algunos aspectos. Para quienes conozcan las escenas de sexo explícito heterosexual que tenemos en la cerámica ática (diríase que pornográficas desde la consideración actual) hay que señalar que solo catorce vasos, incluidos los fragmentos, proceden de Atenas. Pero, de esas piezas, ocho han sido halladas en la acrópolis, por lo que deben de haber sido ofrendas religiosas relacionadas verosímilmente con un deseo de fertilidad; dos en talleres de alfareros, dos en el ágora y dos no se sabe dónde. Todas las demás, aunque fabricadas en Atenas, proceden de tumbas de Etruria, es decir, de un contexto funerario. Es probable que fueran demandadas desde allí de un modo especial, porque concuerdan con representaciones de frescos en tumbas. La cuestión es que no se ha encontrado ninguna en un contexto arqueológico que demuestre que se utilizaban en los simposios. Por consiguiente, hay que contar con la posibilidad de que se evitaran las representaciones de sexo explícito en la vajilla doméstica.

El trabajo de Rabinowitz ha tenido una aceptación desigual, aunque parece primar la idea de que hay que contar con él. Algo más tarde, Sandra Böringer (2007) ha publicado la primera monografía sobre la homosexualidad femenina en la antigüedad griega y romana. Es, básicamente, un estudio filológico de los textos antiguos donde aparece información al respecto. Para Grecia, la obra de Safo, el poema de Alcmán

Parthenion, que son de época arcaica y de escenario no ateniense (la isla de Lesbos y Esparta) y tres referencias en la obra de Platón que, según entiende la autora, no permiten establecer un contexto social ateniense. Böringer declina el recurso a la información indirecta que resulta más difícil de manejar, como es el caso de los mitos o el de la cerámica, y concluye que deben de haber existido prácticas homosexuales femeninas como parte de la organización social de género, es decir, de la homosociabilidad; y que, si no están documentadas es debido al carácter machista de esa organización, que se definía por lo que hacían los hombres y lo que interesaba a los hombres. Desde cierto punto de vista, es la suya, sin embargo, una postura prejuiciosa, que probablemente explica su desinterés frente a las representaciones de la cerámica como fuente de información, al margen de cómo se interprete. Porque, estando dirigida la cerámica a un consumidor también femenino, no se entiende que unos pintores que tanto utilizan a las mujeres como motivo de decoración no hayan tratado de complacerlas.

Cabe mencionar, en fin, el libro de Sian Lewis (2002), que aporta mucho sobre la visibilidad de la mujer ateniense en la cerámica a través de distintos escenarios y composiciones, y sobre las limitaciones de la imagen muda en muchos sentidos. Las mujeres aparecen en todos los períodos y en todas las formas de vasos áticos. Se las encuentra en familia, trabajando, comerciando, participando en rituales, divirtiéndose, vistiéndose, alternando con las amigas, en combinación con animales, en escenas de cortejo e interacción sexual, y, en fin, en los más variados aspectos del ámbito público y privado (figs. 39, 44, 45, 47, 49, 50 y 52-54). Destaca Lewis la dificultad que reviste la interpretación de muchas imágenes, y el hecho, ya notado por otros autores, de que no se tenga sistemáticamente en cuenta la decoración total del vaso, y se funcione con escenas aisladas. Una conclusión muy importante, que presenta de modo convincente, es la imposibilidad de adivinar el estatus de las mujeres en esas representaciones. Solo en algunos casos podemos decir que tenemos iconografía de ciudadana casada, es decir, de rol de género. Y solo en algunos casos podemos decir que se trata de esclavas, por estar representadas a menor tamaño, es decir, con la llamada perspectiva social; o de heteras, por encontrarse en contexto

simposíaco. Los demás casos, incluidas las representaciones en desnudo, las escenas de cortejo y las de sexo explícito en privado, se deberían considerar como neutrales. A ese respecto, hay que tener presente que el desnudo y la sexualidad tenían una implicación con la religión muy difícil de entender para la mentalidad de la cultura occidental moderna. El desnudo se asocia a la purificación por el agua, y la distinción entre lo puro y lo impuro es fundamental, porque lo impuro funciona como una barrera entre el hombre y la acción benéfica de los dioses. En cuanto a la sexualidad, queda integrada en el concepto de fecundidad que afecta a las plantas igual que a los animales y los seres humanos, y que es la fuente de vida. Es algo en lo que interviene la divinidad, y, por lo tanto, es algo sagrado.

4. Erotismo y matrimonio

El conjunto de los testimonios escritos e iconográficos que conocemos sobre las mujeres atenienses da una clara idea de la importancia que tenía en sus vidas el matrimonio. Se las casaba entre los catorce y los dieciocho años, y, si enviudaban, procuraban volver a casarse. Por lo tanto, eran durante toda su vida adulta mujeres casadas. Del mismo modo que, en el hombre, el registro como ciudadano en su demo y su consiguiente conversión en soldado, es decir, esa habilitación de derechos y deberes públicos, constituía un ritual de paso entre la adolescencia y la condición de adulto, la mujer cruzaba ese umbral por medio del matrimonio. El epitafio de la joven *Phrasikleia (fig. 37)*, cuya representación estatuaria como *kore*, toda policromada y como llena de vida, señalaba su lugar de enterramiento, revela la consideración de *mors immatura* (por utilizar la expresión latina), que tenía la muerte de la joven núbil: «Seré llamada *Kore* ("Doncella") por siempre; en lugar de matrimonio, me ha tocado en suerte ese nombre de parte de los dioses». *Kore* era Perséfone, la hija de la diosa Deméter que raptó Hades para hacerla su esposa, por lo que parece haber servido como símbolo y referente de las jóvenes que, al morir antes de casarse, podían ser consideradas como novias de Hades. En alguna escena de *prothesis* (exposición del cadáver) femenina, se ve, efectivamente, a la joven difunta,

acompañada por su nodriza, engalanada, en su lecho, con la corona y las galas nupciales (fig. 42).

En la antigüedad, en general, los matrimonios no eran la consecuencia de una relación amorosa sino el medio de perpetuar la familia en el sentido humano y patrimonial. Sin embargo, tan perjudicados estaban los varones como las hembras en la falta de posibilidades de elección. También ellos tienen que asumir la obligación de casarse, en el caso de los varones atenienses a los 30, y de hacerlo de un modo que sirviera a los intereses económicos de la familia. Se trataba de elegir a una mujer que entrara en el *oikos* (la casa y la familia, recordemos) para hacer y dirigir las tareas domésticas y para producir hijos; pero, también, de una mujer que llevara consigo una dote apropiada, como se puede ver en el *Díscolo* de Menandro, aunque la idea que se defiende en esa comedia es que los matrimonios «por amor» deben salir adelante en casos de desigualdades patrimoniales, porque también resulta positiva la nivelación económica de los *oikoi*. Pero, en general, el amor del matrimonio griego habría sido como la *affectio maritalis* romana, que se basaba en una comunidad de intereses y en la fecundidad y fidelidad de la mujer. La importancia que se daba a la descendencia en Atenas queda probada por el reconocimiento social que tenía la madre, por el temor del esposo a que le colaran subrepticiamente un hijo ajeno, en caso de infertilidad de la mujer, y por la práctica de divorciarse de la esposa infecunda.

Sin embargo, esa funcionalidad social del matrimonio no excluía la importancia, de carácter mágico-religioso, que tenía el erotismo y la sexualidad en todo el ritual de celebración y durante toda la vida fértil de la mujer. La idea de que debía estar atractiva, como una auténtica Afrodita, para cumplir con la función reproductora explica la omnipresencia de Eros y la importancia del baño y el arreglo en la iconografía nupcial. También explica, sin duda, el hecho de que las mujeres casadas exageraran la cosmética, el colorido del vestuario —el traje de la novia era de color azafrán—, los tacones, y todo cuanto pudiera convertirlas en un reclamo sexual, dicho sea en términos modernos. De eso se burla Aristófanes, cuando llega a lo grotesco, pero no hay en ello ninguna acusación de infidelidad o de búsqueda de otros hombres. El personaje del *Económico* de

Jenofonte que aboga por la falta de arreglo y la presentación natural de su mujer tampoco lo hace por un temor a la infidelidad. Y hay que decir que esas mujeres pagaban un alto precio por cumplir, en ese sentido, con su rol de género. Estaba difundida la idea de que, cuanto más blanca, más femenina era una mujer y, por lo tanto, más capacitada para la reproducción; no solo resultaría más atractiva, sino que tendría una mejor respuesta en el coito para conseguir la ansiada maternidad con la que se realizaban en sociedad. Para ello, se embadurnaban la piel con el conocido como «blanco de plomo», un carbonato de plomo cuyo uso continuado destruye la estructura de la epidermis, y puede incluso producir la muerte si se tragan partículas, debido a su reacción con los ácidos gástricos. A lo que había que añadir el también tóxico sulfuro de mercurio, un rojo aplicado a los labios y las mejillas. De poco serviría, por tanto, el cuidado del cuerpo con baños y aceites; y eso también explicaría, por cierto, el hecho de que salieran al exterior cubiertas por velos y mantos, para evitar el efecto del sol sobre una piel tan castigada.

Por otro lado, se entendía que la mujer no podía engendrar si no sentía una atracción sexual y no disfrutaba en el coito. Por lo tanto, hay que suponer que la intimidad de los matrimonios tenía una interacción sexual como la consideramos hoy en día, al menos en la fase en la que la descendencia era deseada. Así se puede entender la huelga de sexo que plantea Lisístrata a las mujeres atenienses y la resistencia de ellas a secundarla. En la presentación de la farsa, podemos ver, a través de esa resistencia, a unas mujeres que demandan a sus esposos más sexo del que ellos están dispuestos a darles. Es decir, que las dos cosas pueden ser ciertas: que el matrimonio implicaba un disfrute sexual mutuo y que muchas mujeres sentían carencia de esa interacción. Los matrimonios no se registraban documentalmente. Si había que probarlos ante un tribunal, se recurría a testigos; de ahí la importancia de su publicidad. Había que cumplir en todo caso tres trámites: la *engyesis*, la *ekdosis* y el *synoikein* (el contrato, la entrega de la novia y la cohabitación). El contrato se hacía con antelación y no formaba parte del ritual que duraba tres días, cuyo objetivo presumible era el de dar publicidad al evento, generando así potenciales testigos que, en caso necesario, pudieran dar fe del mismo.

5. La ley del 451 a. C. y sus consecuencias sobre las mujeres de Atenas

En épocas de alta mortandad por efecto de las guerras, algunas jóvenes no lograrían casarse. Pero la ley de Pericles del 451 a. C. tuvo sin duda un efecto positivo para ellas. Se ignoran las circunstancias concretas que rodearon su aprobación, en pleno auge de Atenas, en el momento en el que su imperialismo estaba dando los mejores frutos. Establecía que solo formaban parte de la *polis* —es decir, que solo tenían los derechos de los ciudadanos— quienes hubieran nacido de padre y madre ateniense. Aunque tuvo una breve suspensión en el 403 (a la salida de la larga guerra del Peloponeso, que obligaba a incrementar el número de los ciudadanos y a contar con los metecos), luego fue restaurada. La ley no establecía expresamente que los futuros ciudadanos tuvieran que nacer de un matrimonio formal, pero las ciudadanas —hijas de ciudadanos— no parecen haberse unido de otro modo a los hombres para tal fin. La endogamia entre los ciudadanos se convirtió así en un principio. Antes del 451, los atenienses acostumbraban a concertar matrimonios dentro de la misma clase económica con familias de fuera de la *polis* y con familias de metecos, los extranjeros que residían en Atenas de modo permanente. Se supone que lo que pretendía Pericles era reforzar la solidaridad interna del conjunto formado por los ciudadanos atenienses. La construcción del mito de la autoctonía de los atenienses, o la conversión de esa leyenda en referente nacional, está en consonancia con esa interpretación. Ya en un segundo plano se consideran los motivos económicos de restricción de los privilegios costeados por el estado a un número menor de personas. En el siglo IV a. C., se endureció la ley. El extranjero que viviera en falso matrimonio con ateniense sería vendido como esclavo. Y el ateniense que hiciera eso con una extranjera o extranjero pagaría una enorme multa.

Además de crear un abismo social entre el colectivo de los ciudadanos y el de los metecos, constituía esa ley una restricción de los derechos del *oikos*, la familia, a decidir sus alianzas y gestiones patrimoniales del modo más interesante para ella, frente a los pretendidos intereses de la *polis*. Pero no hay duda de que tuvo como consecuencia una revalorización de las hijas de los ciudadanos, aunque reafirmando su rol social de esposas y madres, y,

por consiguiente, reafirmando también esa segregación a la que me he referido antes. Ya no se trataba de la distinción entre las mujeres libres y las esclavas, o entre las mujeres que comerciaban con el sexo y las que no lo hacían. Ahora había una distinción importante entre las mujeres que podían casarse y vivir como ciudadanas y las que no podían hacerlo, aunque sus familias tuvieran medios económicos para darles una educación de elite y para concertar buenos casamientos. Ese era un colectivo importante, porque había muchos metecos en Atenas, y los había de todos los niveles económicos. ¿Qué hacían esas mujeres? Algunas se unirían con metecos para vivir en la forma conyugal que les estaba permitida, pero muchas otras lo harían con ciudadanos viudos que ya tuvieran descendencia legítima y no quisieran aumentarla para no perjudicar a esos hijos en lo relativo a la transmisión del *oikos*. Y otras trabajarían como animadoras de los banquetes, lo que no implica que fueran prostitutas. Las primeras podemos identificarlas con el colectivo de las *pallakai*, que significa «concubinas», aunque, en principio, no coexistían con las esposas sino que las reemplazaban a su muerte; pero esa es una relación que se podía contraer con una esclava, y (curiosa, o significativamente) no hay una sola imagen en la cerámica ática conocida que nos permita identificar a una *pallake* como tal. De modo que el mismo impedimento tendría, para convertirse en esposa, la hija de un rico meteco que la esclava, y a todas esas falsas esposas les correspondía la misma etiqueta: *pallake*. Así pues, en el marco legal de la *polis* ateniense a partir del 451, existe la condición de ciudadana, que se define por la doble ascendencia probada; pero las mujeres libres que no tienen esa condición se encuentran en una situación peor que la anterior. No pueden convertirse en esposas, no pueden engendrar ciudadanos, ni varones ni hembras. Y, además, quedan integradas en un colectivo de baja cotización social, y necesariamente excluidas de las formas de participación en la vida pública reservadas a las mujeres: los sacerdocios y las principales festividades. Cuesta trabajo entender que eso se haya producido en Atenas en el momento en el que la democracia llegaba a su mayor puridad, y que eso haya sido precisamente un resultado de semejante proceso.

6. El colectivo de las heteras

Por otro lado, todas las «concubinas» de condición libre entraban, lo mismo que las animadoras de los banquetes, en el colectivo de las heteras, que por eso resulta tan elusivo, tan difícil de definir. Lo que parece es que, a partir de la ley de Pericles, el término marcado, es decir, lo que se define como rol de género, es la ciudadana esposa y madre, con los privilegios y con las restricciones que configuran el estereotipo. Al margen de las esclavas, que tienen un estatus jurídicamente definido, las demás mujeres constituirían el término no marcado, el gran colectivo de las mujeres no privilegiadas políticamente, es decir, por las leyes de la *polis*, que incluyen la dimensión religiosa. En ese gran colectivo entrarían desde la más humilde prostituta o vendedora callejera de condición libre hasta una figura tan respetada y tan cotizada intelectualmente como Aspasia de Mileto, la *pallake* de Pericles. Y bien entendido que entre los metecos había extranjeros en el sentido moderno, pero también familias que llevaban varias generaciones viviendo en Atenas.

Hay que tener en cuenta que, a diferencia de *porne* («prostituta»), la palabra *hetaira* no solo no tiene una connotación negativa, sino que carece de carga semántica: es el femenino de *hetairos*, «compañero», que se refiere a la homosociabilidad de los hombres. Los *hetairoi* son grupos de hombres unidos por una relación de camaradería, basada en una afinidad política y social, que se supone pasan juntos todo el tiempo que pueden. Sin embargo, el femenino *hetaira* no se aplica a la homosociabilidad de las mujeres, sino a las mujeres que se relacionan con los hombres como no lo hacen las esposas, aunque sean sus parejas y tengan hijos con ellos, y como no lo hacen las prostitutas.

> Mucho más complaciente que una esposa es una hetera, y por una buena razón. La esposa reclama su derecho, está aposentada con orgullo en la casa. La otra sabe que debe comprar al hombre por medio de sus encantos, o buscarse a otro.

Ese texto procede de una obra titulada *Deipnosofistas* («cena de eruditos» o *El Banquete de los Sabios*, como se suele traducir) escrita por Ateneo de Náucratis en el siglo III d. C., es decir, por un griego del Egipto romano.

Asocia el placer con las heteras, disociándolo de las esposas, pero no es esa la interpretación más relevante. Lo que importa ahí constatar es que lo que tiene la esposa lo tiene por derecho, y está relacionado con su pertenencia al *oikos*, mientras que la relación de pareja con la hetera —relación de pareja puesto que presupone una cierta permanencia— es, por principio, fácil de sustituir, en la medida en que solo descansa en la satisfacción que produce su compañía al *partenaire*.

La pregunta que no tenemos más remedio que hacernos es hasta qué punto vivían algunas heteras exactamente igual que ciudadanas casadas y hasta qué punto algunas ciudadanas se permitían vivir con las libertades de las heteras, aunque no trabajaran como animadoras en los simposios. Y, también, hasta qué punto las hijas de ciudadano que no conseguían casarse y que no tenían la cobertura de la familia paterna (o simplemente las que no quisieran asumir el rol de género) vivían como heteras. Los poquísimos textos que podrían iluminar ese tema se prestan a interpretaciones diversas; y, por otro lado, no tenemos ninguna inscripción de vasos con la mención *hetaira*, que habría podido ayudar a identificar iconográficamente a ese colectivo. Lo que parece es que tenemos muchas representaciones neutrales, que no reflejan el estereotipo del rol de género, sino a la mujer ateniense de condición libre, ciudadana o no. El hecho de aparecer desnudas, por ejemplo, se consideraba tradicionalmente como una marca iconográfica de la hetera. Pero, como ha mostrado Sian Lewis, se encuentra el desnudo femenino en iconografía nupcial, donde no tiene nada que ver con el libertinaje atribuido a las heteras. Tampoco tendrían que ser, por lo tanto, heteras, las mujeres que aparecen sin ropa en escenas cuya composición es similar a la de los efebos aseándose en los gimnasios, y que, incluso, utilizan la estrígila (fig. 44).

No hay ningún inconveniente, por tanto, en considerar que una figura desnuda que realiza sus rituales en el altar es una mujer sin más, sin distinción entre ciudadana y no ciudadana; y que lo que indica el desnudo, en ese caso, es la pureza del sacrificio. Y algo similar podríamos ver en las figuras desnudas que se desatan la sandalia. La sandalia colgada de la pared es uno de los marcadores del espacio doméstico, porque el quitarse la sandalia constituye un símbolo, en el lenguaje iconográfico, del encuentro

sexual. Nada, en la imagen, invita a suponer que se trata de una prostituta terminando de desnudarse para el cliente; serían nuestros filtros modernos los que nos inducirían a verlo así. Y tampoco vale dejarse llevar por los filtros académicos y decir que se trata de una hetera, porque hayamos decidido poner esa etiqueta a todas las imágenes de mujeres que no llevan un marcador de rol de género o de estatus servil. La singularísima copa que representa por fuera lo que parece una escuela de señoritas, y, en el tondo (figs. 45a, b y c), a una mujer adulta acompañada de una joven que lleva la tablilla de cera en la que se aprendía a leer y escribir, es otra pieza problemática, donde se han querido ver heteras; o bien se ha asumido como crítica burlesca, de lo que no habría paralelos. Y ello, porque se presupone que en la Atenas del siglo V a.C. las chicas atenienses no acudían a escuelas, o que, si algunas lo hacían, solo podrían haber sido heteras. Se ha observado recientemente, sin embargo, que la composición iconográfica de esa copa coincide con las composiciones de cortejo pederástico, lo que, unido a los datos que tenemos sobre las actividades de la poetisa Safo en la isla de Lesbos induce a suponer que las jóvenes atenienses de buenas familias acudían a ese tipo de «escuelas de señoritas», precisamente para formarse como futuras esposas y administradoras de sus hogares. En cualquier caso, sabemos que las relaciones pederásticas tenían lugar entre ciudadanos y que remiten al contexto aristocrático.

7. Mujeres en funciones religiosas

Como ha puesto de manifiesto el estudio de J.B. Connelly, la liturgia cristiana ha condicionado, en varios sentidos, la valoración del papel de las mujeres griegas como sacerdotisas, dejando de lado, o interpretando de forma restrictiva una buena serie de testimonios (figs. 74-51). Tenemos evidencia de sacerdotisas que hablaron en las asambleas de las *poleis*; de que ponían sus sellos en documentos oficiales; y de que, al menos en la época helenística que sepamos, tenían asientos de honor en los teatros. Encabezaban procesiones públicas, hacían dedicaciones en los santuarios y realizaban rituales y sacrificios con un protagonismo que se puede apreciar

en muchas representaciones plásticas. Del hecho de que quien sacrificaba materialmente al animal, es decir, el carnicero, no fuera la mujer no se puede deducir, sin más, que el papel de ella, como sacerdotisa, resultara secundario, sobre todo cuando tenemos constancia de que distribuían la carne de la víctima. Si habitualmente eran varones quienes degollaban y despedazaban a los animales, no resulta extraño que lo hicieran también en los sacrificios, desempeñando en ellos lo que podía ser una simple función ancilar. Tampoco el hecho de que los sacerdocios a los que se accedía, en época helenística, mediante compra resultaran más baratos en el caso de los desempeñados por mujeres, permite concluir que tuvieran estos una consideración inferior, ya que, por esa vía, se libraban los varones de la prestación militar y de otras cargas económicas relacionadas con la defensa. A las donaciones protagonizadas por mujeres se les ha atribuido el patrimonio de sus esposos como fuente de financiación; sin embargo, en algunos casos, deja claro el correspondiente documento que el dinero procede de ellas. También se ha rebatido recientemente, por no existir documentación antigua al respecto, el papel que se había venido atribuyendo a sacerdotes varones en la transcripción de las respuestas de la Pitia délfica. La figura de Diotima, a la que nos referiremos más adelante, o la presencia de las sacerdotisas Lisímaca y Mirrine en las comedias de Aristófanes, revelan una consideración social de las sacerdotisas que se corresponde con las dedicaciones epigráficas.

La documentación gráfica de mujeres realizando rituales es abundante. Un documento excepcionalmente valioso es una tablilla de madera (fig. 48) fechada en el siglo VI a.C. y procedente de Corinto, que, dado su carácter votivo, representa a todas luces una ceremonia habitual. Se dirige a una gruta, para realizar un sacrificio, una pequeña comitiva (*pompe*), integrada por siete personas coronadas de olivo. En último lugar, y muy mal conservada, vemos a una figura masculina adulta, que es, con toda probabilidad, quien va a degollar a la víctima. Tres de los participantes son niños, que tocan los instrumentos musicales característicos, flauta y lira, mientras el más pequeño conduce, con una cuerda, al cordero del sacrificio. Pero las otras tres son mujeres, y parecen las llamadas a protagonizar el ritual. Dos de ellas llevan en la mano ramas de olivo, y la que encabeza la

procesión se encuentra junto al altar, con la jarra de las libaciones en la mano derecha y cargando sobre su cabeza los demás objetos destinados a la ceremonia. Es una *kanephoros* («portadora del cestillo»), como otras varias que encontramos representadas en la cerámica ática. Encabezaba la procesión de las celebraciones religiosas llevando en ese recipiente las ofrendas vegetales, las cintas con las que se adornaba a la víctima y el cuchillo sacrificial; el poder hacerlo en las Panateneas se consideraba como un privilegio. Por la *Lisístrata* de Aristófanes sabemos que era la última de las tareas rituales que podía desempeñar, en Atenas, una mujer antes de casarse. La cerámica ática, sobre todo la de figuras rojas, muestra muchas veces a mujeres practicando rituales. A veces, el contexto iconográfico indica que se trata de celebraciones públicas, aunque raramente se podría distinguir entre sacerdotisas y mujeres que desempeñan ocasionalmente esas funciones. Otras veces, como es el caso de la escena característica de la partida del hoplita desde el *oikos*, se trata de rituales de contexto familiar. Pero, en muchísimos casos, solo vemos a una mujer con la jarra y el plato de las libaciones, o bien junto a un altar, lo que puede deberse a las dimensiones y forma del vaso, o a una economía de la decoración. Tiene poco sentido preguntarse entonces si se trata de una sacerdotisa, o de una mujer común y corriente. Lo importante es que, en el lenguaje iconográfico, esas composiciones son representativas de las mujeres. Del mismo modo que la imagen del hoplita, o la del varón con manto y bastón, constituyen iconografía de género masculino, tenemos, en la imagen de la mujer practicante de rituales, iconografía de género femenino.

8. Las mujeres en los diálogos platónicos

Alusiones a la polarización de los sexos se encuentran ocasionalmente en los textos filosóficos más antiguos, y parecen tener como base el dimorfismo impuesto por la naturaleza. Más tarde, en la sofística, donde prima la idea de la convención social, frente a la naturaleza, como fundamento de las organizaciones humanas, no se encuentra, que sepamos, un interés por discutir las cuestiones de género. Pero algo se debía de estar

moviendo en ese sentido, al menos en el tránsito del siglo V al siglo IV a. C., porque encontramos en Platón, a quien, por lo demás, se ha acusado de misógino, una voz filosófica que aboga en contra de los roles de género estrictos y a favor de la equiparación. Eso lo hace en dos de sus obras: la *República*, claramente utópica, a la que se atribuye la fecha aproximada del 380 a. C., y las *Leyes*, una especie de nueva versión de la primera, y el último diálogo de un Platón ya octogenario (347 a. C.). En el libro V de su *República*, es decir, de su constitución ideal, propone Platón una serie de medidas auténticamente revolucionarias en el mundo antiguo: educación igualitaria para los dos sexos y exención de las tareas domésticas y de la crianza de los hijos para las mujeres capaces de acceder al desempeño de las tareas públicas de dirección de la sociedad. La idea subyacente a todo eso es que, exceptuando la capacidad de gestar y alumbrar, y su menor fuerza física en términos globales, las mujeres no son radicalmente distintas de los hombres, porque, aunque la media parezca inferior, las mujeres de mayores capacidades son superiores a los hombres de menores capacidades, razón por la cual no debería la *polis* prescindir de sus aportaciones. Cuando se trata de perros, se busca a los mejores, con independencia del sexo, al que se le da poca importancia, y, por ello, se les alimenta y se les entrena igual; como no se está haciendo lo mismo con las mujeres, no se puede saber realmente hasta dónde son capaces de llegar. La ciudad ideal les tiene que dar, por tanto, las mismas oportunidades de promoción que a los hombres. Pero para eso, para conseguir que los mejores, con independencia del sexo, ocupen los puestos de mayor responsabilidad, hay que abolir la familia, porque la familia determina la dependencia de las mujeres de su rol de género. No tendrán maridos, y sus hijos, tan pronto como nazcan, deberán ser puestos en común, para que los amamanten y los críen mujeres dedicadas a ello.

En las *Leyes*, ya no tenemos una constitución idónea sino de segundo rango en excelencia, y, aunque lo relativo a las mujeres sigue siendo lo más novedoso, los cambios propuestos en su emancipación resultan más moderados. La propuesta de educación y entrenamiento militar igualitario entre los sexos se mantiene, pero eso se debe llevar a cabo por separado, igual que los banquetes públicos; y las mujeres siguen teniendo acceso a la

magistratura, porque no se puede prescindir de sus potenciales talentos: «de otro modo, se gasta lo mismo y se dedica la misma atención a la mitad de la comunidad, en lugar de hacerlo con la totalidad». Sin embargo, Platón reasume ahora el matrimonio y la vida familiar en su constitución, obligando, incluso, a los varones a casarse a partir de los 35 años bajo pena de multas anuales. Las mujeres no podrán elegir a sus esposos, porque eso seguirá siendo acordado por las familias, pero se abolirán las dotes, para que los contrayentes estén menos condicionados por ese mecanismo patrimonial.

El Sócrates platónico nos brinda, por otra parte, dos semblanzas de mujeres altamente positivas. Una de ellas es la de Diotima (con el nombre parlante de «honrada por Zeus») de la ciudad arcadia de Mantinea (*mantis* significa «adivino»), figura literaria del *Symposion* («Banquete»), el diálogo en el cual se discute sobre la naturaleza del amor (*Eros*). No es uno de los simposiastas, pero, al participar en el debate por boca de Sócrates, que habría tenido la fortuna de ser instruido por ella en el tema, es la única mujer cuya voz escuchamos en un diálogo platónico. Imaginaria o real, Diotima, a quien atribuye Sócrates haber evitado a Atenas la peste durante diez años por la realización de un sacrificio —es decir, una extraordinaria capacidad de ejercer como sacerdotisa, comparable a la de la Pitia délfica—, nos ha transmitido un conocimiento del erotismo platónico a través de un discurso que constituye el clímax del diálogo. En su transcripción del discurso de Diotima (*Symposion* 201d-212c), nos revela Sócrates la naturaleza de Eros y sus efectos. Como imagen mítica, Eros es el responsable del comportamiento erótico de la humanidad. Pero Diotima habría negado a Sócrates su idea de que se trataba de un dios magnífico: ni bueno ni hermoso, ni malo ni feo. Ni siquiera sería un dios, sino un *daimon*; y no un hijo de Afrodita, como se solía creer, sino de *Penia* («Pobreza») y de *Poros* («Recurso»), capaz este último de encontrar el camino que conduce a la satisfacción y la riqueza, pero un borrachín, sin embargo, que no puede controlarse. De su madre ha heredado Eros la carencia, el no tener nada, y de su padre el fuerte deseo, y la capacidad, de conseguir lo bello y lo bueno. Gracias a Eros, el ser humano puede dar frutos y enriquecerse, tanto con el cuerpo como con el alma, pero siempre que busque lo bello; y

eso no se produce de modo automático, habida cuenta de que el impulso erótico no es amor por lo bello sino un deseo de engendrar en lo bello, una diferencia que se glosa en el discurso y que constituye el meollo de la teoría. Si Platón ha forzado a su Sócrates a utilizar las palabras de una adivina para expresar su posición en el debate sobre la naturaleza del amor, solo puede ser porque entiende que los recursos y las limitaciones del discurso filosófico al uso, del discurso racionalista, no son adecuados para ese fin. Hay que recurrir al mito y a unas capacidades de percepción intuitiva, y de comunicación con lo divino, que, desde tiempos remotos los griegos vinculaban a la condición femenina, a las diosas prehelénicas; unas capacidades que se le seguían reconociendo, a juzgar por el importantísimo papel que jugaban las mujeres en el ámbito de las prácticas religiosas, tanto privadas como públicas.

Más sorprendente aún que la figura platónica de Diotima es la Aspasia de Platón: el papel que atribuye el filósofo, en su *Menéxeno*, a la bella y culta mujer de Mileto que fuera pareja de Pericles y que tantas reacciones contradictorias había suscitado entre los atenienses. No solo la eleva por encima del más famoso de los políticos griegos, sino que le atribuye una dura crítica de los supuestos logros de la democracia ateniense. Recordemos que, en el 431 a. C., tras los cincuenta años —la llamada Pentecontecia— de la próspera posición dominante conseguida por Atenas gracias al enfrentamiento entre griegos y persas, había estallado la guerra entre la liga de Delos, liderada por Atenas, y la alianza de las ciudades del Peloponeso, liderada por Esparta, lo que, finalmente, condujo a la derrota ateniense en el 404 a. C., y a la pérdida de su lucrativo imperio. El discurso fúnebre que pone Tucídides en boca de Pericles, supuestamente dirigido a los atenienses muertos en la primera de las campañas, es el máximo elogio que conocemos de la democracia antigua, y los ideales que ahí se formulan han tenido una gran influencia sobre lo que posteriormente se ha entendido por democracia de un estado bajo la soberanía de la ley. No se puede separar el discurso de su escenario: unos funerales de la mayor solemnidad, con los huesos de los muertos reunidos conjuntamente en diez sarcófagos (cada uno correspondiente a una de las tribus electorales de Clístenes) y con un undécimo sarcófago vacío (el de los muertos cuyos cadáveres no habían

sido recuperados, lo que inspira, en la Revolución Francesa, la creación de la tumba del soldado desconocido). En esa circunstancia altamente emocional, magnifica Pericles la imagen de Atenas como modelo a imitar por todos los griegos, disimulando hábilmente los aspectos negativos de su imperialismo. Por otro lado, identifica la felicidad del amante de una Atenas libre y autárquica con una buena muerte, la de dar la vida por esa *politeia*, que no es otra cosa que la democracia. Si en verdad había pronunciado Pericles un discurso así en aquel momento inicial de la Guerra del Peloponeso, debió de quedar profundamente grabado en la mente de los atenienses. Pero el desarrollo de esa guerra y el resultado final hacían, seguramente, que sus palabras, recordadas en ese momento por Tucídides, sonaran de otro modo.

En su *Menéxeno* —que lleva el nombre de un joven deseoso de ejercer la política— nos ofrece Platón, por boca de Sócrates, toda una parodia de la retórica, centrada en los discursos fúnebres en general (que se encargaban cada año a una figura pública conocida) y del célebre discurso que pronunció Pericles en particular. Al margen de las exageraciones, señala sarcásticamente sus puntos débiles. Tenía una cierta ventaja morir en la guerra: sin tener que ocuparse de ello, consigue uno un magnífico entierro y un impresionante elogio fúnebre, que deja a todo el mundo con el corazón en un puño. Incluso él, Sócrates, había necesitado más de tres días para librarse de esos sentimientos y volver a tener ideas claras. Elogiar la *politeia* de Atenas delante de los atenienses no era especialmente difícil, pero hacer lo mismo para un público espartano, o celebrar la *politeia* de Esparta ante un auditorio ateniense, eso ya sería otra cosa. Y a eso nadie se atrevía. Pero también afirma Sócrates que el discurso fúnebre en cuestión no procedía de Pericles sino de su amante, la extranjera Aspasia; y que ella podría, si quisiera, hacer discursos mucho mejores. Sócrates pone un ejemplo, superando el discurso de Pericles punto por punto. El estado ateniense no es solamente una democracia, por aquello de que todo el poder viene del *demos*; también es una aristocracia, porque, naturalmente, siempre resultan elegidos los mejores; y, en realidad, esos funcionan como reyes, de modo que Atenas es igualmente una monarquía. Sus guerras las ha empezado Atenas, por supuesto, solo por amor a la humanidad; sus derrotas

se deben únicamente a la mala suerte; incluso los enfrentamientos entre sus propios ciudadanos los habría llevado a cabo de un modo ejemplar. Todos los fracasos, todos los momentos oscuros de la historia de Atenas quedan borrados y disimulados. El discurso de Aspasia es una obra maestra de falsificación patriótica de la Historia: a tal extremo que Platón se permite llevar ese peculiar elogio de Atenas hasta el 386, aunque los atenienses conocían muy bien que Sócrates había muerto en el 399. En esa fecha se había firmado la llamada Paz del Rey, un tratado con el que se intentaba que todas las ciudades griegas vivieran en paz, pero que fue impuesto por los persas al servicio de los intereses de los espartanos: Atenas fue llevada a rastras a la mesa de negociaciones, donde tuvo que ceder todo cuanto se le pidió, mientras el rey persa recuperaba posiciones en Asia Menor y los espartanos confirmaban su posición hegemónica. Al margen de la evidente intención de minimizar la figura de Pericles, que resulta comprensible en un ateniense del siglo IV a. C., parece que no se entiende esa forma de presentar a Aspasia, si no corresponde a un cierto perfil de mujer, que, desde cierto tiempo atrás, frecuentara los círculos de debate y participara activamente en ellos.

9. Las mujeres filósofas

Como en el caso de las poetisas y escritoras —Corina o Safo—, la presencia de la mujer en este ámbito es excepcional. Hay que acudir a la filosofía presocrática para encontrar en la tradición pitagórica, con vínculos con las religiones mistéricas, los primeros nombres propios de filósofas. Teano de Crotona es mencionada como pitagórica por primera vez por Dicearco, en la segunda mitad del siglo IV a. C., aunque pronto las fuentes la convertirían en esposa de Pitágoras. Según la tradición, ella fue una de las mujeres de Crotona que siguieron a Pitágoras a su llegada al sur de Italia alrededor del año 530. Las fuentes tardías, como Porfirio o Jámblico, mencionan algunos hijos en común entre Pitágoras y Teano, llamados Telauges, Miía y Damo, quien, por cierto, sería depositaria del saber de su padre. En todo caso, en la posteridad, Teano personificó, como figura

semilegendaria, la sabiduría y la virtud femeninas en el círculo de estos pitagóricos, filósofos primigenios, entre ciencia, religión y magia, del alba del pensamiento itálico. Pero esta reputación se debe principalmente a la literatura pseudopitagórica que circuló en épocas posteriores, especialmente la helenística pero también la romana y, en concreto a una serie de cartas que se han conservado con su atribución y dirigidas a otras mujeres en las que expone los deberes de una esposa y madre.

En época posterior tenemos atestiguadas algunas otras pensadoras que continuaron el hilo de los renovados pitagóricos en tierras itálicas, como es el caso de Esara o Aresa de Lucania, citada en un fragmento de Estobeo (I 49 27) que menciona una obra suya dedicada al estudio de la naturaleza humana y que puede tratarse de una de las falsificaciones pseudopitagóricas de la época. Otra pensadora que ha pasado a la historia de la literatura falsaria es Fintis, a quien se atribuyeron escritos morales sobre cómo ha de comportarse la mujer y a quien se sitúa también en la escuela pitagórica (Estobeo, IV 23 11). Se han conservado algunos fragmentos de su obra, escritos en dorio, y que también están bajo sospecha. Otro es el caso de Perictione, la madre de Platón, una figura envuelta en leyenda a la que a veces se relaciona con el mundo pitagórico y a la que se hace descender del mítico legislador y poeta ateniense Solón, como afirma Diógenes Laercio (III 1).

En segundo lugar, entre los socrático-platónicos se cita a Arete de Cirene, hija del filósofo cirenaico Aristipo (Diógenes Laercio II 72, 83, 86), que había aprendido con Sócrates en Atenas. Se cuenta que escribió una obra muy prolífica y que llegó a enseñar en Atenas a una generación entera de filósofos. En el epistolario pseudoepigráfico atribuido a Sócrates encontramos una carta entre el padre y la hija en la que discuten varios aspectos de su vida filosófica y Aristipo anima a su hija a educar a su nieto, también llamado Aristipo, en Atenas. Debe mencionarse, siquiera brevemente, a Axiotea de Fliunte, que vivió en el siglo IV a. C. y quedó tan impresionada por la lectura de la *República* platónica que viajó a Atenas para convertirse en alumna de Platón. Según el anecdotario de Diógenes (III 46), Axiotea tuvo que disfrazarse de hombre para poder asistir a la Academia y luego se convertiría en discípula de Espeusipo, sobrino de

Platón y escolarca de la Academia, como también otra filósofa, Lastenea de Mantinea, coterránea de la legendaria Diotima.

En las escuelas helenísticas, que acaso permitían un mejor encaje femenino, podemos mencionar, en primer lugar, a la cínica Hiparquia de Tracia, que tuvo su *floruit* en torno a mediados del siglo IV a. C. De nuevo, su nombre ha quedado asociado en la tradición al de un filósofo, esta vez el conocido Crates, con quien es fama que contrajo matrimonio. Era también hermana de Metrocles, miembro del Liceo aristotélico. Sobre ella hay un copioso anecdotario, como el relato de su enamoramiento de Crates, por entonces un anciano, que trató de convencerla de que no era oportuno que una joven hermosa deseara unir su vida a la suya. Otro es el caso de su par epicúrea, la filósofa Leoncio, que florece en torno al año 300 a. C. y que aparece en las fuentes como esposa del también epicúreo Metrodoro de Lámpsaco y otras veces como una hetera, como transmite Ateneo (*Deipn*., XIII 588, 593). De Leoncio, con todo, también hay atestiguada en Diógenes Laercio (X 5) una noticia según la cual dejó una cierta obra escrita tras de sí: en concreto se trata de un intercambio epistolar que se habría producido entre el propio Epicuro y su seguidora, en el que el filósofo la alaba por la justeza de sus escritos. También Cicerón (*De Nat. Deor*. I 33) da noticia acerca de los escritos de Leoncio criticando al filósofo peripatético Teofrasto. Otra mujer en torno a la escuela de Epicuro fue Temista de Lámpsaco, contemporánea de Leoncio y cuyo nombre, que transmite Diógenes Laercio (X 25, 26), es otro ejemplo de la libertad con que las mujeres se relacionaban con la escuela epicúrea.

Dando un salto a la antigüedad tardía, habrá que esperar muchos siglos tras este último caso para conocer el nombre de algunas figuras individualizadas de pensadoras al final del mundo romano y en la corriente de pensamiento neoplatónica. Llama la atención que las filósofas que conocemos sean todas de esta escuela: unas fueron familiares, esposas e hijas de los cabezas de escuela, de los escolarcas. Otras adquirieron poco a poco un vuelo propio, como constatan las fuentes tardías. En Éfeso nació Sosipatra en la primera mitad del siglo IV y era la mujer del orador Eustacio de Capadocia, como refieren las *Vidas de sofistas* de Eunapio de Sardes (469-470). Estaba versada en los oráculos caldeos, un saber arcano que se

había convertido en esta generación de neoplatónicos en la base profética y sobrenatural de esta filosofía. Tras la muerte de su marido, al que aventajó en éxito público y con el que tuvo varios hijos —entre ellos el místico neoplatónico Antonino—, Sosipatra se marchó a Pérgamo, donde instaló una escuela de filosofía que atrajo a un gran número de alumnos. Allí convivió con Máximo de Éfeso, el que sería maestro del emperador Juliano, llamado el Apóstata.

Eran los tiempos de la confrontación definitiva entre la vieja religión y el pujante cristianismo, que tuvo en la filosofía neoplatónica —aborrecida y a la par adoptada por los cristianos— un campo de batalla singular. Hipatia de Alejandría, la científica y filósofa tardoantigua a la que se consideró tercera cabeza pensante del neoplatonismo, tras Plotino y el propio maestro Platón, es la más destacada de las pensadoras de esta época. Llegó a atesorar una biblioteca personal importante, tal vez como última representante de la gran tradición cultural alejandrina, que desaparecería con su trágica muerte a manos de una horda de monjes. Las fuentes históricas afirman que su muerte fue causada por la envidia que el patriarca Cirilo tenía de su influencia en la ciudad, donde impartía lecciones a cristianos y paganos por igual (como el caso del neoplatónico Sinesio de Cirene, alumno suyo y luego obispo). La mayor parte de las fuentes condenó este crimen, incluso historiadores cristianos como Sócrates Eclesiástico, mientras que otros, como Juan de Nikio, justificaron la postura del obispo sosteniendo que Hipatia era en realidad una peligrosa hechicera. Según recoge el léxico bizantino *Suda*, murió por «la envidia y su extraordinaria sabiduría, especialmente en astronomía. Según unos de Cirilo, pero otros dicen que sucedió por la consabida insolencia y rebeldía de los alejandrinos». Hay quien cuenta, en fin, que fue acusada de haber causado el enfrentamiento entre el patriarca y el prefecto, representante del emperador en la ciudad. Tal vez hubo un importante trasfondo político y religioso en la pugna entre el cristianismo egipcio, de tendencia miafista, defendido por Cirilo, y la ortodoxa Constantinopla, representada por el prefecto Orestes, al parecer cercano a Hipatia. En todo caso, su desaparición conmocionó al mundo antiguo y marcó el declive del paganismo clásico.

Otras neoplatónicas son la alejandrina Edesia o la ateniense Asclepigenia. Esta floreció a comienzos del siglo V en Atenas en el círculo del gran Proclo, la última gran cabeza del neoplatonismo, llamado «el sucesor» (*diadochos*). De hecho, parece que, según la *Vida de Proclo* de Marino, Asclepigenia era hija del anterior jerarca de la academia ateniense, Plutarco, de quien aprendió los ritos de la teurgia, una variante mística y mágica del neoplatonismo que invocaba a las potencias intermedias entre lo uno y lo múltiple, y de los oráculos caldeos. Parece que Asclepigenia a su vez enseñó a Proclo estos saberes misteriosos, que continuaron todavía una generación más. Otra neoplatónica ilustre de la misma época fue Atenaida, nacida en Antioquía, hija del orador y filósofo platónico Leoncio y que, en cierto modo, simboliza también la transición a un nuevo mundo, el del medievo bizantino. Atenaida aprendió todo el saber pagano, memorizando con devoción a Homero y a Platón, y desarrollando un gusto literario y filosófico muy destacado. Su destino cambió cuando pasó a vivir a Constantinopla justo en el momento en que el emperador Teodosio el Joven buscaba esposa. La hermana del emperador, Pulqueria, impresionada por la belleza y la sabiduría de Atenaida, arregló el matrimonio. Por supuesto, su nombre cambió al más apropiado de Elia Eudocia, su carácter y pensamiento se amoldaron a la corte cristiana y su obra poética, en versos homéricos, pasó a celebrar las vidas de santos.

10. La hembra humana de Aristóteles

Desde su posición de biólogo-zoólogo, más que de filósofo, que llevó, a quien fuera discípulo de Platón durante dos décadas, a definir al hombre como *zoon politikón* —es decir, un animal preparado para vivir en régimen de *polis*, lo que, en definitiva, significa que entre la humanidad y los animales no aprecia, desde esa posición, una diferencia sustantiva sino adjetiva—, atribuye Aristóteles al sexo una importancia tan grande que lo convierte en el principal criterio para la catalogación de los seres humanos. La humanidad es la especie más perfecta, es decir, la más lograda, de suerte que sus machos son los machos más perfectos y sus hembras son las

hembras más perfectas. Pero, a su científico entender, las hembras humanas tienen menos calidad biológica que los machos humanos, porque —ahí asume teorías ajenas, que se encuentran, por ejemplo, en los fragmentos de Parménides— son engendradas por el testículo izquierdo y se desarrollan en la parte izquierda del útero, mientras que en los machos todo ocurre a la inversa. La superioridad jerárquica de la mano derecha, percibida empíricamente, parece haber desarrollado esa idea de una izquierda biológica inferior, que daría lugar a seres humanos menos logrados. Para hacerse entender, establece Aristóteles una comparación que nos descoloca: lo que es un eunuco (un varón castrado) con respecto a un hombre completo, eso es la hembra con respecto al niño varón.

Los conocimientos fisiológicos del papel de las mujeres en la reproducción eran por entonces muy limitados, porque se ignoraba la existencia del óvulo. La mentalidad religiosa tradicional veía a la mujer como la tierra fértil en la que el hombre sembraba su semilla. Incluso aunque algún texto hipocrático admite que hombres y mujeres tienen semilla masculina y femenina, no dejan de asumir que los varones, por el hecho de ser más fuertes, se han originado de la semilla más fuerte, lo que relega a la hembra a una condición física inferior. De nuevo el hecho empírico, en las sociedades del Bronce, de que la capacidad de defenderse por la fuerza resulta todavía más determinante, para la supervivencia de las comunidades, que la capacidad de alumbrar nuevos individuos convierte la superioridad física destinada a ese fin en un criterio absoluto de superioridad. La *andreia*, que, etimológicamente (de *aner*, «varón»), no es otra cosa que la «masculinidad», designa el valor en el combate como virtud suprema de género. Las mujeres quedan, obviamente, fuera de semejante cotización social; pero, en el planteamiento biológico que nos transmite Aristóteles en la *Generación de los Animales*, su papel es también inferior en el ámbito en el que discurre su prestación más importante a la comunidad, el ámbito de la maternidad. Es el varón quien aporta el principio del movimiento y de la vida a través del semen, cuando este entra en contacto con la sangre menstrual, simple materia pasiva: el embrión procede del padre y de la madre del mismo modo que una *kline* («lecho») procede del carpintero y de la madera. Los nacimientos atribuidos por el

mito a las grandes diosas Atenea y Afrodita, que no tuvieron madre, simbolizan la supuesta capacidad del varón de perpetuar por sí solo la vida. La tradición recogida por Hesíodo en el sentido de que el dios Hefesto había sido un hijo partenogenético de Hera estaría en la misma línea, puesto que le salió tan defectuoso a la madre que, en su frustración, lo arrojó desde el Olimpo para deshacerse de él.

En una vuelta de tuerca que consagra definitivamente la inferioridad de las hembras humanas, las relega también a un segundo plano Aristóteles en el otro aspecto característico de su rol de género: el de administradoras del *oikos* y coordinadoras de las actividades domésticas realizadas por mujeres y eslavos. En el nivel del raciocinio, de la *dianoia*, también son las mujeres inferiores a los hombres, por lo que carecen de la autoridad necesaria para imponerse. Nos quedamos con las ganas de conocer el fundamento de esa apreciación, pero es probable que también se deduzca de la observación empírica: por más que las mujeres griegas tuvieran, de hecho, sus propios ámbitos de decisión, su posición doméstica se podía considerar como secundaria, en la medida en que la representación institucional del *oikos* en el conjunto de la *polis* correspondía a los varones, que eran los que estaban inscritos como ciudadanos. Aristóteles no haría más que describir lo que parecía ser el orden natural de la especie. Por eso la situación de las mujeres espartanas le parecía perversa y *contra naturam*. Y aquí no importa tanto que lo sea desde la consideración de que los hombres y las mujeres son personalidades diferentes, sino porque configura los roles por referencia a un modelo ideal de comunidad en el que la adecuación a la naturaleza implica una subordinación total de las mujeres a los hombres, y una relegación de las primeras a la función reproductora, en el ámbito del *oikos*. Todo lo que no fuera eso —y, de un modo u otro, parece que en Esparta eso era mucho menos así que en Atenas— tenía que parecerle disparatado y técnicamente caótico. Por lo demás, lo que más le exasperaba de Esparta debía de ser la desfachatez con la que se apartaban las espartanas de su modelo ideal; en Atenas tenían las cosas, probablemente, mucho maquillaje.

11. La capacidad patrimonial de las espartanas y el epiclerato

Lo primero tiene, como fuente más importante, un pasaje del libro II de la *Política* de Aristóteles. La decadencia en la que vivía el estado espartano cuando compuso Aristóteles su *Política* (tercer cuarto del siglo IV a. C.), debido a la dramática reducción del número de los ciudadanos con capacidad económica de servir como hoplitas y a la pérdida de Mesenia, la achaca Aristóteles fundamentalmente a las mujeres. Mientras que los hombres habían asumido desde antiguo la férrea disciplina militar, ellas habrían conseguido resistirse al intento del (mítico) legislador Licurgo por someterlas a las leyes. Así que la mitad de la ciudadanía de Esparta vivía en la indisciplina (*anesis*) y se dejaba llevar por el afán de lujo, con la consecuencia de que la riqueza había llegado a alcanzar la mayor consideración (*philochrematia*). Y lo que ya era el colmo es que las mujeres, marcadas como estaban por la naturaleza para obedecer a los hombres, habían conseguido desde tiempo atrás y más cada vez, en Esparta, tener a sus hombres *gynaikokratoumenoi* («dominados por las mujeres»).

A continuación se refiere Aristóteles al problema de la desigual distribución de la tierra espartana, en los siguientes términos:

> Y, además de lo dicho, se podría censurar la desordenada distribución de la riqueza (*anomalían kteseos*). Porque ocurre que algunos tienen demasiados bienes, mientras otros extremadamente pocos, debido a que la tierra ha ido a parar a escasas manos. Eso lo han regulado mal las leyes: el legislador hizo deshonroso (*ou kalon*) comprar o vender la propiedad familiar y lo hizo bien, pero dio la posibilidad de hacer donaciones y legados (*didonai kai kataleipein*), que viene a ser lo mismo. Y lo que pasa es que casi dos quintas partes de toda la tierra son de las mujeres, por haber tantas herederas (*epikleroi*) y porque se han dado enormes dotes. Mejor habría sido que se hubieran prohibido las dotes, o que se hubieran limitado a una cantidad pequeña o moderada. Ahora es posible casar a la heredera (*epikleros*) con quien se quiera, y, si no hay testamento, quien resulte heredero (*kleronomos*) se la da en matrimonio a quien quiera.
>
> Aristóteles, *Política* 1270a, trad. de R. López Melero

El uso del término *a-nomalia* («ausencia de *nomos*») indica que Aristóteles considera que la desigualdad de Esparta no responde a una forma desigual de distribución de la riqueza, que puede ser legítima (como en la *politeia* de Solón), sino a un «desorden» que va en contra del principio de la *politeia*. Va en la misma línea que lo dicho poco antes: «lo que pasa con las mujeres

es una cierta inconveniencia del estado mismo (*politeia*) para consigo mismo». Luego dice que, aunque el legislador quiso mantener el equilibrio de los patrimonios evitando que cambiaran de familia, no lo ha conseguido, por haber permitido su enajenación (la salida de la familia) por vía de donación y de legado. De lo que viene a continuación se deduce que el efecto indeseado e indeseable de esas dos últimas posibilidades de enajenación ha sido que las mujeres han desviado los patrimonios familiares al recibir herencias y al recibir dotes.

Está claro también, y en general asumido, que Aristóteles no está utilizando aquí la palabra *epikleros* en el sentido técnico, sino en el común de «heredera», aplicable a una hija, o a más de una, cuando no existe un hijo varón. Los historiadores del derecho han dado en llamar epiclerato a una determinada forma de transmisión del *kleros* (la hacienda familiar) por parte de las mujeres sobre la cual no nos ha llegado definición alguna: solo contextos en los que aparece el término *epikleros*. En la casuística correspondiente a Atenas, que es la más numerosa y la mejor ilustrada, podemos constatar que, cuando moría el propietario del *kleros* dejando sólo una hija, el *anchisteus* (el pariente del padre más próximo, empezando por los hermanos del padre y sus hijos legítimos, y siguiendo por los hijos legítimos de las hermanas del padre, para pasar al siguiente círculo, el de los tíos y las tías del padre y sus hijos legítimos hasta el grado de primos) podía dirigirse al arconte para reclamar (de modo inseparable) la custodia de la propiedad y el derecho a casarse con la heredera. El arconte decidía, y, en caso afirmativo, actuaba como *kyrios* de la heredera para realizar el acuerdo matrimonial. Sabemos que el derecho de los parientes del padre a («hacerse con») la herencia y la heredera funcionaba en otras ciudades griegas; de modo que se ha supuesto que se trata de una institución ancestral, aunque habría que concluir, entonces, que había tenido desarrollos diferentes. Las leyes atenienses tendían a proteger a la *epikleros* frente al *anchisteus*, en la medida de lo posible: parece, en todo caso, que tan pronto como un hijo de ambos sobrepasaba en dos años la pubertad, asumía el control de la propiedad, con la obligación de mantener a su madre (Iseo, *frag*. 25).

Pero la *epikleros* existía por todas partes, porque el término designa, en principio, a la mujer que queda vinculada al *kleros* cuando muere el padre sin dejar ningún hijo varón. Como no conocemos ninguna ley de ninguna ciudad griega que, en esa circunstancia —la muerte del padre dejando hija(s) pero no hijo(s)— anteponga el derecho de otro varón a heredar, debemos concluir que la hija era la heredera.

Por otro lado, el léxico *Suda* indica que el término se aplicaba también a la futura *epikleros* (antes de la muerte del padre), y también a más de una hija. Y, en el conjunto de las fuentes, aparecen mujeres con esa designación en las circunstancias más diversas. Para los griegos, esa palabra conservó siempre su sentido primario de «heredera del *kleros*», una palabra que acabó por designar todo tipo de herencia; *epikleros* puede ser, por tanto, (según la época, según el lugar y según que el término se emplee en un sentido técnico o no) cualquier heredera. Ese es el uso de Aristóteles en relación con Esparta.

También está claro, y en general asumido, que el uso de *proika* («dote») tampoco es un uso técnico en ese pasaje aristotélico. Precisamente porque para los conocedores de Esparta no habría ninguna duda de que las mujeres eran titulares de patrimonio, se podía utilizar esa palabra analógicamente. La finalidad de la dote, en un sentido técnico, era que las mujeres que dejaban de vivir en la propiedad familiar por el hecho de casarse pudieran llevarse consigo una parte de esa propiedad familiar, que en adelante resultaba inseparable de ellas, para así proteger a su *oikos* de procedencia contra la necesidad de constituirle una nueva dote si se daba el caso de que tuviera que volver a casarse. Puesto que, en casos como el de Atenas, no estaban facultadas para ejercer la custodia legal de esa propiedad, lo hacía el marido, que contraía las obligaciones inherentes a esas atribuciones: debía estar en condiciones de restituir la dote, si se deshacía el matrimonio, con un 18% de intereses de demora. Por el contrario, cuando las mujeres tenían capacidad para disponer de la propiedad, como era el caso de Esparta, no tenía sentido constituir una dote: se les daba directamente a ellas, o se les dejaba por vía testamentaria, lo que, en otro caso hubiera constituido la dote. Esa donación o legado también se llama dote (*proika*)

en el lenguaje común, porque, de cara a las mujeres, cumple la misma función.

Es de suponer que, en una casa donde había hijos e hijas, se intentara que los hijos no quedaran sin *kleros* para que no se vieran privados de su condición de ciudadanos activos. En el siglo I d. C., Filón de Alejandría informa de que estaba permitido en Esparta el matrimonio entre *homomatrioi* (hijo e hija de la misma madre), lo que resulta verosímil, en razón de la consideración común de los griegos de que solo el semen intervenía en la formación del feto. De ese modo se habrían podido solucionar problemas de división de las herencias, pero, una vez concentrada la propiedad, podría haber favorecido una mayor concentración, además de una posible infertilidad debida a la endogamia.

¿Qué pasaba en Esparta con la *patrouchos*, que es como se llama allí, según Heródoto, a la «heredera universal»? Para empezar, ya tiene un nombre bastante más representativo: no es «la que va con el *kleros*» sino «la que tiene el patrimonio». En las leyes de la ciudad (también doria) de Gortina, según las cuales puede la mujer ser titular de patrimonio, la heredera universal se llama *patroiokos*, que es la palabra doria correspondiente. Heródoto afirma (en el siglo V a. C.) que los (dos) reyes de Esparta eran los únicos que podían decidir con quién se casaba la *patrouchos* cuando no la había comprometido ya el padre, lo que admite distintas lecturas, pero no es, en cualquier caso, un testimonio claro de epiclerato.

Por lo pronto, parece que, si ya estaba comprometida, no podía reclamarla ningún pariente; en cuanto a la intervención de los reyes, no sabemos en qué consistía. Sabemos que Gorgó se casó, a la muerte de su padre Cleómenes, con Leónidas, que era hermanastro del padre; pero es posible que, en las dos familias que monopolizaban la realeza de Esparta, rigiera una endogamia no exigible a las demás. Incluso quienes ven un tipo de epiclerato en el testimonio de Heródoto (aunque admitiendo un derecho de *anchisteia* limitado a los hermanos del padre, como en Gortina) entienden que, con las reformas llevadas a cabo por el éforo Epitadeo hacia el 400 a. C., la *patrouchos* quedó liberada de esa carga. ¿Cómo valorar, finalmente, las afirmaciones de Aristóteles sobre las espartanas recogidas

más arriba? Considerando cómo vivían allí los hombres, todo hace suponer que ellas lo pasaban mejor. Pero el escenario que pinta la *Política* debe de estar bastante distorsionado, porque Aristóteles es un sexista convicto y confeso.

5. La dimensión religiosa: *theoi*

> Feliz el iniciado dichosamente en los misterios de los dioses que consagra su vida y ofrece su alma como compañera del tíaso del dios, bailando en los montes como bacantes en santas purificaciones, el que celebra las orgías de la Gran Madre Cibeles, blandiendo el tirso impetuoso y coronado de hiedra sirve a Dioniso.
>
> Eurípides, *Bacantes* 73 ss.,
> trad. de D. Hernández de la Fuente

A los poetas, portavoces fundamentales de la civilización griega, se les atribuye el saber mitológico y las enseñanzas religiosas del mundo helénico que se concretan en el culto cívico cotidiano de las *poleis*, en las plegarias de los ciudadanos, en las consultas de los oráculos y en todas las manifestaciones religiosas de la antigua Grecia. «Y ellos [los poetas Hesíodo y Homero] —nos dice Heródoto II 53 (trad. C. Schrader)—, fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisionomía». Pero el panteón griego se remonta a una antigüedad que data por lo menos de la Edad del Bronce, del mundo micénico, como atestiguan los teónimos conservados en Lineal B y que hacen referencia no solo a dioses como Poseidón sino incluso a Dioniso, al que los griegos posteriores hicieron erróneamente un dios extranjero llegado de oriente. La religión griega se transmitió como herencia patrimonial del final del mundo micénico y pasó a la época arcaica y clásica sin perderse el conglomerado de los mitos antiguos, narraciones transmitidas de generación en generación sobre las cuales edificaron los griegos su sistema religioso. Los mitos referían las andanzas de los dioses y los héroes en un tiempo prestigioso, el *illud tempus* del mito, más allá de nuestra experiencia, cuando el mundo era joven y mortales e inmortales

convivían bajo el mismo cielo. Esas historias configuraron la base teórica de la religión griega politeísta, con sus doce dioses canónicos del panteón olímpico, como canta Hesíodo:

> Comencemos por las Musas que a Zeus padre con himnos alegran su inmenso corazón dentro del Olimpo, narrando al unísono el presente, el pasado y el futuro. […] Ellas, lanzando al viento su voz inmortal, alaban con su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes. Luego, a Zeus padre de dioses y hombres, cómo sobresale con mucho entre los dioses y es el de más poder. Y cuando cantan la raza de los hombres y los violentos Gigantes, regocijan el corazón de Zeus dentro del Olimpo las Musas Olímpicas […]. Las alumbró en Pieria, amancebada con el padre Crónida Mnemosine, señora de las colinas de Eleuter […] Nueve noches se unió con ella el prudente Zeus subiendo su lecho sagrado, lejos de los Inmortales. […] De las Musas y del flechador Apolo descienden los aedos y citaristas que hay sobre la tierra; y de Zeus, los reyes.
>
> Hesíodo, *Teogonía* 37 ss.,
> trad. de A. Pérez Jiménez

A estos dioses olímpicos, garantes del *kosmos* u orden universal, se les imaginaba con forma humana y con una belleza sobrecogedora. Para Heródoto (II 52), los dioses (*theoi*) habían recibido tal nombre por derivación del verbo *tithemi* («colocar»), pues habían puesto en su lugar el mundo, lo habían ordenado y habían dispuesto las reglas inmemoriales de su culto (*nomoi*). Tal vez se pueda ver en la palabra *theos* una raíz común con nombres como el de la diosa Tetis, madre de Aquiles, aunque había otras *Volksetymologien* que la hacían provenir del verbo *theaomai*, «contemplar» o de la palabra *deos* («miedo»). Comoquiera que fuese, la palabra «dios» (*theos*), es predicativa en griego, y significa ante todo «algo que ocurre»: un griego no diría, como apunta W. K. C. Guthrie, «dios es amor», sino «Eros (amor) es dios»; incluso, como dice la Helena de Eurípides, «el reconocer a los amados es dios». Como vio Jacob Wackernagel, en griego no existe vocativo de «dios» (*theos*) y eso es clave para la comprensión de lo divino, sus epifanías y su relación con los mortales en la Grecia antigua. En todo caso, los dioses y sus funciones provienen en la religión griega de una interpretación de la naturaleza y sus diversos «poderes», entendidos como manifestaciones divinas. Se ha dicho tradicionalmente que la religión griega superpone varios estratos resultantes

de su devenir histórico y que sobre las divinidades prehelénicas, relacionadas con lo ctónico y lo femenino, los invasores indoeuropeos superpusieron sus dioses celestes y masculinos, con lo que resultó el conocido panteón griego. Esta contraposición entre una cultura matriarcal y agrícola, tal vez previa a la llegada de los griegos y que algunos quieren asimilar con el mundo minoico, y una cultura patriarcal y pastoril, con presencia de Zeus y la corte de dioses masculinos que dominan el cielo, el mar y la tierra, es muy discutida y, sin duda, se trata de una simplificación, pero sigue resultando, a la par, altamente sugestiva para comprender algunas de las categorías míticas y cultuales de la vida religiosa griega.

Los dioses olímpicos deben su nombre, como es obvio, al monte Olimpo, la montaña más alta de Grecia, que marca la linde entre la agreste Grecia septentrional y las rocosas estribaciones del sur y sus islas. El altivo Olimpo, que fue coronado por primera vez en 1913, comparte su nombre con otras montañas dispersas por el mundo griego. Las diversas propuestas sobre la etimología —cultas o populares— del nombre Olimpo hacen referencia a su carácter visible, luminoso o, las más verosímiles, aluden a un origen prehelénico cuyo significado no sería otro que el de «montaña». El Olimpo era, pues, la montaña por excelencia, el monte divino, que lleva en su silueta la marca de lo sagrado desde los primeros tiempos, quizá antes de los propios griegos. No en vano, era considerada morada de divinidades en la antigüedad y hay en sus alrededores restos de asentamientos y culto desde, al menos, la Edad del Bronce. En época histórica, villas y asentamientos como Pieria o Dión recogieron el testimonio de la veneración a los dioses que habitaban este monte, extendida por todo el mundo helénico. Para los antiguos griegos las montañas eran morada para las divinidades: algunos creen que en Pieria tenía su residencia el coro de nueve Musas de Apolo. Otros, sin embargo, localizan a estas diosas en el beocio monte Helicón, cerca de la patria del poeta Hesíodo. Indiscutible era la sede de Apolo en el monte Parnaso, en cuyas faldas estaba el oráculo de Delfos y las fuentes Castalia e Hipocrene, inspiración de profetas y poetas. También hay que destacar el monte Citerón, no lejos de Tebas, donde tienen lugar mitos del ciclo tebano como el de Edipo o Acteón y que estaba consagrado a Dioniso (como también el Pangeo en Tracia). El monte

sagrado para los espartanos era el Taigeto, donde cuenta la tradición que eran arrojados los bebés demasiado débiles para ser contados entre los ciudadanos de la recia ciudad-estado doria. En Creta era famoso el monte Ida, donde Zeus se refugió de niño; en Tesalia el Pelión, morada de centauros, o el Eta, donde murió Heracles, y cerca de Atenas el Himeto, famoso por su miel y su mármol.

Pero es la leyenda la que ha emparejado este monte de nombre divino, el Olimpo, con el más allá celeste donde habitan los dioses bienaventurados, que gobiernan con justicia el universo y que, solo de vez en cuando, intervienen en los asuntos de los mortales, entre guerras y amoríos. Allí se reúne por siempre la feliz asamblea de los inmortales, de los dioses olímpicos, entre banquetes y disputas, como una corte real del mundo eterno que nos gobierna. Así, es la historia mítica del Olimpo y de sus sagrados habitantes. En la religión griega, sin embargo, estos dioses no gobernaron desde siempre el universo. Al principio de los tiempos, después del caos primordial que relata Hesíodo en su *Teogonía*, fue creada la primera generación de dioses y la primera pareja gobernante, Gea y Urano, dio origen al universo. Gea y Urano, la Tierra y el Cielo, a la sazón madre e hijo, son a la vez la primera pareja y los padres primeros (en otras mitologías, como la babilonia, se llaman Tiamat y Apsu) que proporcionan a dioses y hombres el inicio de su estirpe y, a la vez, el ámbito físico donde vivirán. Ellos crean los mares y los ríos, las montañas, como el Olimpo, y a la vez, a su alrededor, nacen criaturas formidables que encarnan las fuerzas de la naturaleza o los poderes más abstractos, así, los temibles Titanes, las Titánides —como Temis (la Equidad) o Mnemósine (la Memoria)—, los poderosos Cíclopes y los enormes Centímanos, entre otros.

1. Del caos al orden: el sistema olímpico en el mito

En todo caso, esta concepción religiosa de los dioses olímpicos apartaba la religión griega de las divinidades monstruosas, de influencia oriental, que se vinculaban con el mundo del *chaos* preolímpico en la *Teogonía* de Hesíodo. Los dioses olímpicos, que pertenecen a la tercera generación en la

sucesión de los dioses, no habían creado el mundo, sino que formaban parte de él, como los propios mortales, en un esquema en el que tanto el universo como los mortales e inmortales se originan a partir de potencias primigenias. Estos seres antiguos, que habían fundado y habitado el universo en sus instantes primordiales, quedaban relegados a una cierta reclusión en los márgenes del tiempo y el espacio, aunque a veces se podían notar ciertas incursiones en nuestro orden.

> En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo […] Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo. Gea alumbró primero al estrellado Urano para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio.
>
> Hesíodo, *Teogonía*, 117 ss.,
> trad. de A. Pérez Jiménez

El mundo era, en esta primera generación divina, un lugar inestable y peligroso, de potencias en conflicto. Así los Titanes, hijos de Gea y Urano, se decidieron a tomar el poder: el más osado y más joven de ellos, el terrestre Crono, destronó al Cielo y fundó la segunda generación en la línea sucesoria de los dioses griegos. Crono usurpó el trono de su padre Urano de forma cruenta, como recordaba la tradición, que se relaciona con los mitos de la sucesión divina en las teogonías orientales: le castró con una hoz y sus genitales cayeron desde el cielo. Así, el padre Urano derramó su simiente sobre el mar, muy cerca de Chipre y —lo cuenta también, Hesíodo, como otros nacimientos de dioses— esto produjo una curiosa espuma de la que brotó una diosa de excepcional hermosura, Afrodita, diosa del amor y la belleza, nacida de la espuma (*aphros*) del mar.

Crono fue, pues, el segundo soberano del universo y tomó como esposa a su hermana, la Titánide Rea. Su gobierno fue, según parte de la tradición representada por la *Teogonía*, cruel y despótico, pues tras derrocar el régimen anterior arrojó a Cíclopes y Centímanos al Tártaro para neutralizar su enorme poder. Sin embargo, Crono, Saturno para los romanos, también

se asocia a una edad de oro primitiva en la que surge la primera humanidad: unos hombres de la raza de oro que no envejecen ni conocen la guerra o el hambre. Así lo representan poetas como el propio Hesíodo (en *Trabajos y días*), Píndaro o Virgilio y la expresión «la vida en tiempos de Crono» (los *Saturnia regna* virgilianos) cobra, desde Platón y aun antes, carácter proverbial de feliz utopía. Luego habrá hombres de la Edad del Bronce, más imperfectos, otros de la de los héroes, y hombres de la nuestra, la de hierro —época de guerra y muerte—, en la que tanto Hesíodo como los personajes de Homero lamentaban vivir.

En esta época, el Olimpo no se ha establecido aún como sede de los dioses inmortales, que nacen precisamente de la pareja real formada por Crono y Rea. Ellos engendran una nueva estirpe de dioses que ya tendrá vocación de permanencia en el panteón de la mitología griega: Hestia, diosa del hogar; Deméter, que lo sería de los cereales y el cultivo; Hera, divinidad del matrimonio; Hades, dios del mundo de los muertos, y Poseidón, que habría de regir sobre los mares. Y al final de todo, el hermano pequeño, Zeus, que sería el rey de dioses y hombres. Pero Crono temía que le ocurriera lo mismo que a su padre Urano y estaba continuamente aterrado por la posibilidad de ser destronado por sus hijos. Así, ordenó a su esposa Rea que le fuera entregando a sus hijos según iban naciendo; acto seguido, el cruel Crono iba devorando cruelmente a cada uno de estos dioses. Y, sin embargo, el más joven de sus hijos, que estaba destinado a suceder a su padre en el reinado de los cielos, pudo escapar del funesto banquete gracias a una astuta treta. Rea, horrorizada por el destino de su prole, burló a Crono y le entregó una piedra en vez de a Zeus, su último retoño. Crono se tragó la piedra y Zeus fue ocultado en una cueva de la isla de Creta, donde le amamantó una cabra, Amaltea, que sería luego recompensada por su ayuda con un lugar en el firmamento. Su carácter benéfico llegó a ser también proverbial, de suerte que, por un lado, Zeus usó su piel para construir la égida, una especie de escudo, símbolo de su poder, y por otro, con su cornamenta fabricó el legendario «cuerno de la abundancia».

Cuando Zeus cumplió la edad apropiada para llevar a cabo su alta misión, usó un vomitivo que le dio la diosa Metis para liberar a sus hermanos del vientre de su padre Crono y, seguidamente, se enfrentó a él y

a sus Titanes en una lucha encarnizada por el poder, la guerra entre Crono y los Titanes, hijos de la tierra, y los dioses olímpicos. Se enfrentaban, en definitiva, dos mundos: la generación que representa el antiguo régimen, de la Tierra primordial, y los dioses olímpicos, que simbolizan por su parte el nuevo orden (*kosmos*) celeste. En realidad, la lucha sin cuartel por el poder en el universo ya había comenzado simbólicamente con la castración del cielo (Urano) por Crono, hijo de la Tierra. En la tercera generación se impondrán los dioses celestes, vengando a Urano y recluyendo a los Titanes y a las criaturas primordiales en el Tártaro.

La feroz Titanomaquia (o «batalla de los Titanes») fue el primero de los intentos de revertir el curso hacia el buen *kosmos* del universo. Contra los Titanes rebeldes, Zeus y sus cinco hermanos, nacidos de Crono y Rea, contaron además con la ayuda de otros Titanes que se alinearon en las filas del orden frente al caos: así hicieron el Titán Prometeo y la Titánide Temis. En el caso de la segunda, que conocía la ordenación del cosmos, es natural que se uniera al bando de Zeus en contra de la caótica brutalidad representada por Crono y su generación. En cuanto a Prometeo, se puso del lado de los olímpicos y ayudó después a Zeus a repartirse el gobierno del mundo con sus hermanos. Pero más adelante lo habría de lamentar, cuando desobedeció a Zeus para favorecer a los mortales con el fuego y fue castigado con un cruel tormento.

La lucha comenzó y los Titanes combatieron desde el monte Otris, mientras los dioses olímpicos se defendían desde su baluarte en el monte Olimpo, que ya era símbolo del nuevo orden. La contienda fue encarnizada pues las fuerzas estaban parejas, así que, tras diez años de combate, la situación no había variado. Por ello fue necesario acudir a un oráculo de la antiquísima Gea, que profetizó que Zeus no obtendría la victoria hasta que contara como aliados con los seres primordiales que su padre Crono arrojó al Tártaro: los Cíclopes y los gigantes de cien manos. Zeus rescató a estas criaturas de las profundidades, matando a su monstruoso carcelero, la serpiente Campe. Tras ello, les proporcionaron néctar y ambrosía, alimento de los dioses, para hacerles recuperar la fuerza. Seguidamente, Zeus les dirigió un discurso que recoge Hesíodo (*Teogonía* 645 y ss.):

> Escuchadme, hijos ilustres de Gea y Urano, para que os diga lo que me dicta el corazón en el pecho. Por largo tiempo hemos estado ya enfrentados unos con otros, luchando día a día por la victoria y el poder los dioses Titanes y los que hemos nacido de Crono. Pero, ea, mostrad vuestra terrible fuerza y vuestros brazos invencibles contra los Titanes en funesto combate, recordando nuestra dulce amistad y cómo después de haber sufrido tanto bajo dolorosa cadena, salisteis de nuevo a la luz desde las oscuras tinieblas gracias a nuestra voluntad.
>
> trad. de A. Pérez Jiménez

Convencidos por los olímpicos, Centímanos y Cíclopes les asistieron contra los Titanes. Los Cíclopes, en su forja volcánica, fabricaron para Zeus su invencible armamento, que será propio del dios a partir de ese momento: el rayo, el trueno y el relámpago. También proporcionaron a Hades su yelmo, y a Poseidón su mítico tridente, equipándolos para la batalla. Durante esta, el universo sufrió una conflagración cósmica: el monte Olimpo se agitó de raíz, y el mar y la tierra temblaron: el orden se enfrentaba al caos en un combate decisivo para todo el universo. Parecía, en palabras de Hesíodo, que «hervía toda la tierra». Finalmente los dioses del Olimpo se alzaron con el triunfo y arrojaron a los Titanes a las profundidades del Tártaro, poniendo a los Centímanos como carceleros. Uno de estos Titanes, Atlas, fue condenado a cargar para siempre con el peso de la bóveda celeste.

Pero los dioses olímpicos aún hubieron de resistir otras dos impugnaciones de la ciudadela del Olimpo. La primera fue la Gigantomaquia, cuando Gea, la diosa Tierra, después de la derrota de los Titanes, lanzó contra los olímpicos a sus otros hijos, los Gigantes. Ellos fueron aniquilados completamente y, como venganza, la Tierra quiso engendrar un último monstruo, Tifón, para asediar el elevado Olimpo. Gea lo concibió de unos huevos que le dio Crono, acaso fecundados por el propio dios, y de ellos nació una criatura descomunal, mitad serpiente, con cien cabezas de dragón. Tifón, como sugiere su nombre, simboliza la fuerza destructiva de la naturaleza y engendró a su vez, según Hesíodo, a los cuatro vientos: Bóreas, Noto, Céfiro y Euro (que se corresponden con los cuatro puntos cardinales: norte, sur, oeste y este). Este monstruo puso en apuros al propio Zeus, atacando el cielo con sus enormes brazos, y los dioses, aterrados, huyeron del Olimpo transformados en animales. Al fin, Zeus pudo reponerse y vencer al monstruo, que acabó sepultado en las

profundidades del Etna, en Sicilia. El mito griego de la lucha entre Zeus y Tifón tiene interesantes coincidencias con leyendas del oriente anatolio y, en concreto, en el mito hitita de la lucha entre el dios de las tormentas, Kumarbi, y un monstruo terrible, Ullikummi.

Este mito griego de la sucesión divina de los tres dioses (Urano, Crono y Zeus) tras el caos primordial tiene también antiguos paralelismos con culturas orientales, como la hitita (Anu, Alalu y Kumarbi). Como se ve, en la mitología griega, los comienzos del mundo son una lucha constante entre el caos primero y los valedores del orden, un combate sin cuartel que conduce hacia el *kosmos*. Si las dos primeras generaciones —las que representan tanto Urano y su corte de criaturas primordiales, como Crono y los Titanes— se caracterizan por presentar un mundo oscuro e inestable, la generación de los dioses olímpicos sienta las bases del reinado de Zeus, justo y definitivo, con la corte perfecta de los doce dioses del Olimpo. Los antiguos poetas, como Homero y Hesíodo, glorifican a Zeus como soberano del universo, «padre de los dioses y de los hombres», con su trono en el Olimpo. Tras establecer su reinado, Zeus tomará como esposa a su hermana Hera, instalado en el trono celeste, siguiendo el modelo de sus predecesores. Y entre sus hermanos reparte el mundo con cierta equidad, como cuenta Poseidón en la *Ilíada*:

> ¡Tres somos los hermanos engendrados por Crono que Rea alumbró: Zeus, yo y en tercer lugar Hades, señor del inframundo, y en tres partes todo fue repartido correspondiéndole a cada uno un honor! ¡De modo que cuando se agitaron las suertes a mí me tocó habitar el espumoso mar para siempre, Hades obtuvo la siniestra región de la noche y Zeus recibió el ancho cielo en la región de las nubes y el éter, mientras que la tierra quedó como espacio común para todos, así como el inmenso Olimpo!
>
> Homero, *Ilíada* XV, 187 y ss.,
> trad. de O. Martínez García

Los hermanos de Zeus obtienen su cuota de poder. Y a ellos se suman otros dioses, hijos de Zeus con diversas esposas y amantes, que completarán el número tradicional de doce, canónico y simbólico de los llamados dioses olímpicos. La enumeración más usual —que oscila entre doce y quince— es la siguiente: seis son los descendientes de Crono, y por tanto los dioses más antiguos: tres dioses, Zeus, Poseidón y Hades, y tres diosas, Hera,

Deméter y Hestia, diosa del hogar; a continuación están los hijos de Zeus y Hera, la pareja real del Olimpo y sucesora del antiguo orden: estos son dos, Ares y Hefesto (el último habido en circunstancias excepcionales, pues nació solo de Hera, sin contacto amoroso); Zeus tuvo de Leto a la pareja de hermanos Apolo y Ártemis; de la ninfa Maya a Hermes (figs. 57 y 58), y Atenea (figs. 59 y 96) brotó espontáneamente de la cabeza de Zeus —gracias a un certero hachazo de Hefesto— después de que este se tragara a la diosa Metis, la Inteligencia (pues un oráculo había profetizado que un hijo de esta le arrebataría el trono); de la princesa tebana Sémele, Zeus engendró a Dioniso: aunque tuvo que cosérselo al muslo para que culminara su gestación, pues su madre murió calcinada por su insana curiosidad; y de la noble Alcmena, finalmente, tuvo al héroe Heracles, que acabará divinizado. Afrodita, diosa de la belleza y el amor, es independiente y anterior, pues nace del semen de Urano y la rara espuma que formó al caer al mar, como hemos visto. Hesíodo recuerda además que Zeus, amante incansable, tuvo otros hijos que se convirtieron en divinidades de la corte olímpica y poblaron la mitología griega:

> [Zeus] se llevó a la brillante Temis que parió a las Horas, Eunomía, Dike y la floreciente Eirene, las cuales protegen las cosechas de los hombres mortales, y a las Moiras, a quienes el prudente Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados. Eurínome, hija del Océano, de encantadora belleza, le dio las tres Cárites de hermosas mejillas, Aglaya, Eufrósine y la deliciosa Talía. De sus párpados brota el amor que afloja los miembros cuando miran y bellas son las miradas que lanzan bajo sus cejas. Luego subió al lecho de Deméter nutricia de muchos. Esta parió a Perséfone de blancos brazos, a la que Edoneo arrebató del lado de su madre; el prudente Zeus se la concedió. También hizo el amor a Mnemósine de hermosos cabellos y de ella nacieron las nueve Musas de dorada frente a las que encantan las fiestas y el placer del canto.
>
> Hesíodo, *Teogonía,* 886 y ss.,
> trad. de A. Pérez Jiménez

Así, los dioses olímpicos forman la familia perfecta de divinidades helénicas, que conforma la armonía universal. Como guardianes del buen orden, se muestran como dioses antropomórficos y alejados ya definitivamente de las monstruosas divinidades del caos. Los olímpicos son tan parecidos a los hombres que no solo tienen figura y voz humanas, sino también humanas pasiones: amor, odio, engaño, deseo… De ahí que se

caractericen en el mito y en el culto por tener trato con los humanos e interferir en sus vidas. Estos dioses bienaventurados disfrutan de vida eterna y felicidad, ingieren alimentos maravillosos, como néctar y ambrosía, y representan el símbolo más preclaro del equilibrio en la antigua Grecia. Doce eran los dioses del altar que se levantaba en el ágora de Atenas (Heródoto II 7) y esos dioses que llegaron tan lejos como el pueblo griego, a las remotas costas del sur de España por un lado, y a los legendarios parajes de la India por el otro. Como sabemos, cuando Alejandro de Macedonia llegó a los confines del mundo, en la India, quiso elevar un altar para honrar a la familia olímpica (Diodoro, XVII 95). El panteón de dioses olímpicos por último, también sería adaptado por los romanos con sus propios nombres en latín.

2. El culto a los dioses

Pero veamos ahora cómo se veneraba a estos dioses en la antigua civilización griega. El fenómeno religioso ocupaba una parte muy importante de la vida del pueblo griego y su civilización estaba fuertemente condicionada por la mentalidad religiosa, en su devenir, desde la época arcaica hasta el fin del politeísmo. No solo la arquitectura, la filosofía, la literatura y las artes plásticas muestran una enorme dependencia temática y conceptual del mundo de la religión y la mitología: la vida cotidiana, la interacción social en la *polis* y la vida política estaban también impregnadas de religión. Como otras religiones antiguas, la religión griega se centraba en las relaciones y comunicación, con dones y votos de intercambio, entre el mundo de los hombres y el mundo de las divinidades y potencias más allá de su experiencia a partir de prácticas rituales y sacrificios que configuran una fenomenología religiosa muy diferente a la que caracteriza la vivencia religiosa predominante en nuestros días, marcada por las grandes religiones monoteístas y directamente heredera del mundo de la antigüedad tardía. En efecto, a gran distancia temporal y conceptual del mundo griego arcaico y clásico, durante la llamada antigüedad tardía (siglos IV-VII) se origina la sensibilidad religiosa que ha llegado hasta hoy: se va configurando con la

preeminencia conceptual del henoteísmo y, especialmente, el monoteísmo (sea judeocristiano o islámico), y el énfasis en la salvación del alma en el más allá. Son conceptos en principio ajenos a la religión griega clásica aunque, como veremos, se pueden encontrar ciertas analogías.

En la Grecia antigua, la religiosidad tuvo una vertiente eminentemente pública, como expresión de la colectividad, ya fuera de la *polis* o del grupo (*phratria, thyasos*, etc.). A este respecto se ha hablado a menudo de una religión cívica, íntimamente vinculada a la vida política, que se concretaba en los grandes festivales y, cómo no, en las prácticas de la religiosidad privada. En una segunda vertiente, más bien personal, hubo tendencias religiosas que pusieron el énfasis en la relación individual entre el ser humano y la divinidad y la idea de pervivencia en el más allá de aquel creyente que hubiera cumplido ciertos pasos rituales o comportamientos éticos en este mundo no solo de forma grupal sino también en su fuero interno.

La ambivalencia en la relación colectivo-individuo, entre lo visible y lo invisible, lo celeste y lo ctónico, lo público y lo privado, marca indeleblemente la experiencia religiosa del pueblo griego, que combina el culto público a los dioses oficiales de la ciudad-estado con los deseos y temores de los iniciados en los cultos mistéricos. Tal era el complejo trasfondo de la religión griega, o de lo que hoy entendemos por religión, pues conviene precisar que el uso de esta palabra para referirse a las creencias de los antiguos griegos no es del todo correcto. El sintagma «religión griega» se refiere más bien al conjunto de creencias y rituales dispares que se practicaban en la antigua Grecia, en forma de religión popular cívica y prácticas de culto. Por eso, quizá habría que hablar en plural y aludir a «las religiones o cultos griegos», más que a una sola religión: la pluralidad de variantes en cada ciudad o región, la diversidad de héroes y deidades menores de ríos, montes o bosques y otras múltiples diferencias así lo aconsejarían. Aunque bien es cierto que la mayoría de las ciudades griegas, desde la Magna Grecia hasta el mar Negro, compartían similitudes y una base común del politeísmo olímpico, estas eran, en todo caso, tradiciones religiosas ancestrales de los griegos que, más allá de las diferencias, eran percibidas como legado común de los antepasados.

Así pues, no se puede hablar con propiedad, ni siquiera para entendernos y simplificar el discurso, de una religión griega ni de un culto sustentado en una iglesia en el sentido etimológico de la asamblea (*ekklesia*) de los creyentes o del «pueblo de Dios» que tiene modernamente. También nos falta en la propia lengua griega algún vocablo que designe este concepto moderno de «religión», desde su origen romano en *religio* (de *religare*, «atar» o «vincular», *scil*. al hombre con dios). Tal vez un doblete de términos griegos pudiera recoger parte de sus acepciones: por una parte *eusebeia*, que literalmente significa «piedad» o «respeto religioso» hace referencia al sentir religioso; por otra parte la palabra *threskeia* alude a la observancia del «culto» o la «adoración» en su lado práctico. Pero también hay que hablar del *deos* y el *thambos*, dos palabras que designan la experiencia del creyente que experimenta un «temor reverencial» ante la presencia o *epiphania* del dios. La combinación de todos estos vocablos podría dar una idea cabal de la religión griega, entre el sentir religioso individual, el colectivo y el cuidado de ritos y cultos. Para designar la fe, por tanto, no hay palabra antigua y la expresión *nomizein tous theous*, «creer en los dioses», parece referirse no a una certeza tenida por dogma de fe, sino a esa intuición mágica, esa percepción de lo divino en derredor que tenían los griegos y su consecuencia lógica de tributar honores y sacrificios y realizar plegarias para relacionarse con ese mundo numinoso.

También se ha hablado modernamente de «paganismo» para designar a la antigua religión griega, aunque esta denominación es, huelga decirlo, una calificación extraña y muy posterior. La calificación procede de la antigüedad tardía, cuando la palabra *paganus* en latín, que designaba en principio al habitante de una aldea rústica o al civil en contraposición con el militar, fue usada por los padres de la Iglesia, como Tertuliano o Agustín, seguramente siguiendo la metáfora del *miles Christi*, para denominar a los seguidores de la religión tradicional. En esa misma época, los últimos paganos se denominaban a sí mismos, como se ve en el edicto de Serdica o en los discursos de Juliano, seguidores de la *religio romana* o de la «religión de los padres», acentuando que los neófitos cristianos habían renunciado a sus tradiciones. En el griego de la antigüedad tardía usado por los padres de la Iglesia, se optó, curiosa y significativamente, por referirse a

los paganos como *hellenes*, es decir, «griegos», en una acepción que estaba semánticamente cargada con toda la tradición literaria y religiosa que se remontaba a Homero y Hesíodo.

En todo caso, y pese a la consideración general de los griegos como racionalistas, hay que dar por cierto que, salvo notables excepciones de filósofos o intelectuales descreídos, la mayor parte del pueblo griego practicaba con observancia rigurosa todas las prescripciones de la religión, imbuido de ese temor reverencial o *thambos* a la divinidad cuya presencia era intuida constantemente en la naturaleza y en la vida cotidiana. La religión estaba presente en todos los niveles de la vida social griega, en el *oikos*, en los *demoi*, en las *phylai*, en las *phratriai*, en la *polis*, en el *ethnos* o en cualquier organización política diferente, como las federaciones de ciudades, fueran anfictionías o *symmachíai*. Nada se sustraía a la esfera religiosa, y tanto los ciudadanos como los no ciudadanos, las mujeres, los niños y los esclavos, tenían de alguna manera parte en la vida y el culto religioso. También la vida pública estaba condicionada por la religión, pues se invocaba formalmente a los dioses antes de las reuniones del consejo y de la asamblea, y a veces era preceptivo conocer la voluntad de los dioses antes de votar una ley o elegir una magistratura, y antes de decretar la guerra o firmar la paz. En los casos en que se desataban epidemias y se producían desastres para la ciudad no faltaban quienes lo achacaban a castigos divinos y cualquier ofensa religiosa —como en el caso del asunto de los Hermes mutilados en 415 a. C.— era investigada al punto y se intentaba aplacar a los dioses mediantes actos de purificación ritual para restablecer la concordia entre la comunidad política y el mundo divino.

Cada ciudad y cada segmento de la ciudad estaba vinculado de alguna manera especial con una divinidad en particular, que tutelaba sus intereses y a la que se veneraba especialmente: Atenea era patrona de Atenas, pero Hefesto lo era de todos los artesanos, por poner un ejemplo. Los grandes santuarios panhelénicos y los oráculos, como Dodona, Delos y sobre todo Delfos, eran un foco de atracción para individuos y estados y se convertían en auténticos centros de decisión política. La religión era asunto de estado: no había, como ya se ha apuntado, una «iglesia» ni un concepto de esta, sino que la religión era simplemente parte del entramado sociopolítico. A

toda la ciudadanía le concernía construir y mantener los templos y los altares, financiar las festividades y participar de los sacrificios y asimismo velar por que no se blasfemara ni se atentara con sacrilegios contra los dioses, los santuarios y las reglas del culto en general.

La cuestión acerca de si los griegos creyeron o no en sus dioses ha dado lugar a un cierto debate en la modernidad, pero para el estudioso del mundo antiguo no cabe duda alguna. Las excepciones, aunque puntuales, fueron culturalmente significantes. Algunos filósofos, como Jenófanes de Colofón, criticaron a los poetas tradicionales, a Homero y Hesíodo, porque «han narrado a menudo acciones injustas de los dioses: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros» (fr. B 11 y 12) y atacaban el presunto antropomorfismo de los dioses olímpicos, diciendo que «los mortales creen que los dioses han nacido, y que tienen vestido, voz y figura como ellos» y «los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros, mientras que los tracios dicen que los suyos tienen ojos azules y son pelirrojos» (B 14-16). Los sofistas argüían también contra los dioses tradicionales y hubo procesos por impiedad en época clásica, como el de Anaxágoras o el célebre caso de la condena a muerte de Sócrates. No solo había descreídos entre los filósofos: todo indica que el historiador Tucídides no era demasiado devoto de las explicaciones religiosas de los sucesos históricos, como en cambio sí parece que lo fue su antecesor Heródoto. Del propio Pericles, el estratego ateniense, se decía que se burlaba de las tradiciones religiosas incluso en su lecho de muerte. Según refiere Plutarco, citando a Teofrasto, «Pericles, estando ya enfermo, le mostró a un amigo que fue a visitarle un amuleto que las mujeres le habían puesto al cuello, para hacer ver lo enfermo que estaba cuando se prestaba a tal estupidez».

Excepciones aparte, un hondo sentir religioso impregna toda la civilización griega desde sus comienzos hasta la época tardía. Toda la Hélade y el mundo cultural heleno están plenos de dioses, altares, santuarios, héroes. A ellos se acude para explicar míticamente el mundo, de ellos se reclama justicia, venganza, retribución, por ellos se jura en los procedimientos judiciales y con ellos se contacta a través de los santuarios oraculares. El mundo es para el hombre griego un orden cósmico transitado por poderes divinos interconectados, que influyen en la vida cotidiana, en la

política, en el comercio. No se puede vadear un río sin entonar una plegaria en su honor —ningún ejército ni viajante lo haría, pues son númenes de temer—, no cabe atravesar un bosque o penetrar en una gruta sin pensar en las ninfas o seres sobrenaturales que alberga y a los que aplacar —no vaya a verse el paseante convertido en *nympholeptos*, en un poseído por las ninfas, enloquecido para siempre—, y nadie en su sano juicio osará faltar al respeto a montes como el Citerón, el Parnaso o el Taigeto, morada de deidades varias, ni, por cierto, al gran Olimpo, sobre el que, según Homero, regían los dioses sobre el ancho mundo. El orden divino es justicia y allí se gobierna para todos,

> […] pues Zeus altitonante que habita encumbradas mansiones fácilmente confiere el poder, fácilmente hunde al poderoso, fácilmente rebaja al ilustre y engrandece al ignorado y fácilmente endereza al torcido y humilla al orgulloso.
>
> Hesíodo, *Trabajos y días* 7-9,
> trad. de A. Pérez Jiménez

3. Poesía, religión y praxis religiosa

El sentir religioso lo llenaba todo, pero, como se ha argumentado, la religión griega está muy alejada en algunos aspectos de nuestra actual percepción del hecho religioso. En efecto, si algo caracterizó a la religión griega fue la ausencia de dogmas, derivada sobre todo de la falta de textos sagrados e inmutables que fueran producto de una revelación. Si bien el poeta tradicional estaba inspirado por las musas y en cierto modo parecía hablar en nombre de la divinidad, tal y como se muestra Hesíodo en sus versos y de la misma manera que invoca Homero a las musas, la variedad de versiones de los mitos griegos, que estaban en la base de la religión, entre unos y otros poetas era rica y nunca, pese a entrar en contradicciones, suponía la condena de unas opiniones o la preferencia por otras. No había ortodoxia en las historias míticas sobre los dioses y los héroes, sino una notable multiplicidad, un mosaico de epopeyas, piezas líricas y tragedias que aludían o recreaban tal o cual leyenda local o panhelénica con cierta libertad y riqueza, haciendo del poeta una voz del pueblo y un depositario

del saber religioso a la par. Los poetas —aedos, rapsodas, líricos o tragediógrafos— y no los sacerdotes eran los profesionales reputados con una inspiración divina que, versados en la composición literaria, se hacían con el prestigio de la transmisión del saber mitológico griego y, por ende, de los fundamentos de la religión que se conmemoraba en los rituales. La mitología pronto devino materia prima para la poesía y la literatura en general, con alusiones en todos los géneros, en una suerte de saber común para todos los griegos. Su fijación por escrito y su parentesco con el fenómeno literario crearon también críticas por parte de los pensadores más escépticos que desconfiaban de estas a veces ingenuas explicaciones del mundo y de los fenómenos divinos por medio de la poesía y prefirieron concebir un *logos* vinculado exclusivamente a la razón.

En todo caso, la consideración de la escritura como una actividad y una invención humana, ajena a los dioses, alejaba la posibilidad de que cualquier compilación mítica o libro canónico se alzase con el carácter dogmático que tuvieron textos de otras religiones. Antes al contrario, el prestigio de la oralidad era enorme en la Grecia arcaica y clásica, que no en vano está marcada por una serie de figuras emblemáticas de la cultura que, como Pitágoras o Sócrates, no escribieron una línea. El propio Platón, autor prolífico, parece decirnos en la *Carta Séptima* que se le atribuye que desconfiaba enteramente de la palabra escrita como depositaria de la verdadera sabiduría, que solo podía ser objeto de una transmisión oral. En el caso de la religión, este saber ancestral se remontaba a los antiguos, que vivían, según el conocido mito de las edades, cercanos a los dioses cuando no entre ellos, como cuenta Hesíodo:

> Al principio los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males.

Hesíodo, *Trabajos y días* 109-115,
trad. de A. Pérez Jiménez

Pero no se debe confundir la labor del poeta en la religión griega con la de los profetas de otras religiones, pues no hay ninguna revelación que llegue a los hombres a través de ellos. Bien es cierto que, en el mito y en la historia de la religión griega arcaica, aparecen algunos «hombres divinos» (*theioi andres*) que tienen un contacto privilegiado con los dioses, bien por parentesco o bien por sus dotes extraordinarias, y reciben de ellos variados saberes (*technai*) de ámbitos diferentes como la legislación, las ciencias o la adivinación. Durante toda la época arcaica habrá en Grecia personajes que, con características más o menos míticas, encarnan este arquetipo, como los semilegendarios Abaris, Aristeas, Hermótimo, Epiménides o Zalmoxis o figuras históricas pero con matices chamánicos como Empédocles o Pitágoras. Este último fue, quizá, el modelo de *theios aner* por excelencia que, más allá de sus actividades filosóficas, introdujo un estilo de vida ascético y ciertas doctrinas sobre la reencarnación de las almas.

En todo caso, la idea de un hombre divino, un líder excepcional y mediador con lo sobrenatural, es un modelo básico de la civilización griega en la política, las artes y las ciencias desde la época arcaica hasta la antigüedad tardía, que hunde sus raíces en el fenómeno religioso griego. La excepcionalidad o ejemplaridad pública son características de este tipo de figuras, que actúan como vínculo entre las esferas humana y divina, en varias artes (*technai*) y, especialmente, en beneficio de la comunidad política. En la antigua Grecia, la figura del hombre santo ya aparece en el ámbito del pitagorismo, el culto de los héroes y en los misterios, pero también en los fundamentos de la ciencia y la filosofía griega, como indican los ejemplos de las *Vitae Hippocratis* o la teoría política de Platón. En la cúpula del Estado ideal a menudo se encuentra un selecto grupo de *andres theioi* que desarrollan el arte político (*techne politike*), otras veces su campo es el de la retórica (*rhetorike*) o la medicina (*iatrike*), entendidas como prerrogativas divinas (fig. 68). Comoquiera que sea, no existen profetas fundadores al estilo de otras religiones ni libro sagrado en el que estén depositados los dogmas de la revelación, así como no hay sacerdotes que cumplan funciones de exégesis especializada ni que guarden los arcanos del culto y sus archivos escritos, como sucede con la casta sacerdotal de ciertas religiones orientales.

Para los griegos de la época de Homero y para la mayoría de los que vivieron en la Atenas de Pericles, por otra parte, no existió un concepto religioso de la vida después de la muerte. Los griegos aceptaban plenamente la muerte y su condición mortal, que les oponía en un juego casi estructuralista a los inmortales de los mitos y los ritos. El más allá existía y, sin duda, algunas almas humanas (*psychai*) iban a parar al Hades tras la muerte, pero este era un lugar frío y poco deseable, como se ve en la visita de Odiseo al más allá que se refiere en la *Odisea* de Homero y en la conversación que mantiene con los héroes de Troya, reducidos a mera sombra. A partir del siglo VI a. C. aparecen ciertas doctrinas innovadoras sobre la vida después de la muerte, relacionadas tanto con las religiones mistéricas —la de Eleusis o la de Orfeo-Dioniso—, como con el mundo del pitagorismo antiguo. Surgieron quizá en el marco de ciertas corrientes de lo que se ha dado en llamar «chamanismo griego» que tal vez recogían influencias foráneas llegadas a suelo helénico en un punto indefinido de la historia, según la añeja tesis de E. Rohde en su célebre libro *Psyche*, sobre el origen de la noción de alma en el mundo griego. Durante las épocas arcaica y clásica se irán desarrollando ciertas doctrinas místicas que propugnan rituales para conseguir la unión o reunificación con la divinidad y enuncian un dualismo que opone cuerpo y alma y hace de esta una parte divina. La noción del parentesco del hombre —al menos de una parte, su alma— con la divinidad es un aspecto central de estas teorías, que cambiaron el panorama espiritual de la Grecia antigua e introdujeron la noción ética del más allá y de la inmortalidad del alma y su felicidad según el comportamiento del ser humano en el mundo de acá. En todo caso, se trataba de una visión muy minoritaria y casi marginal, pues la gran mayoría de los griegos clásicos mantuvo la idea de que los muertos estaban bajo tierra o en el Hades y se les debía tributar culto.

Esquematizando la práctica religiosa de los griegos en una mínima estructura común, se puede decir que esta se ocupaba ante todo del acto de la comunicación entre los mortales y la divinidad y se presentaba en una serie de actos estrictamente ritualizados que la posibilitaban y regulaban su desarrollo. Se podrían comparar sus esquemas en una suerte de estudio estructuralista, como hizo con el lenguaje Saussure, con las funciones y

actos propios de la comunicación, estructurados en lengua y habla, rito y oración, y otros pares de oposiciones relevantes. Privada de un estricto dogmatismo de los textos y de una teología teórica y especulativa —los poetas evocaban la cosmogonía, pero pronto serían los filósofos los que se ocuparían de analizarla de forma detallada—, la religión griega se manifestaba concretamente, ante todo, en una praxis ritual transmitida oralmente desde generaciones ancestrales. Como dice Moses Finley en el *Legado de Grecia*, «la religión griega […] se presenta como una cuestión de rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios-acciones en suma y de historias, mitos, sobre instancias concretas de la acción de los dioses, no de dogmas abstractos».

4. El rito en su contexto social

Los antiguos ritos patrimoniales, *ta hiera*, expresaban una forma de ley sagrada heredada de la tradición, un *nomos* que era practicado en los santuarios, las festividades religiosas y también en las costumbres religiosas privadas. *Stricto sensu*, una ley sacra era la disposición legal —escrita o no escrita— que regulaba los aspectos prácticos y formales del culto religioso, la piedad ritual que, como se ha dicho, era básica en la religión griega, carente de dogmatismos teológicos: la elección de los colegios de sacerdotes, la administración de los templos y sus propiedades, la organización de los festivales, etc. La interacción entre ley y praxis religiosa en el mundo griego es uno de los aspectos que mejor permiten conocer, al menos en algunos segmentos, cómo fue realmente este conglomerado de creencias que parece que se nos sigue escapando del todo. Otros aspectos más particulares son también abordados, de forma más interesante, por este tipo de leyes sagradas, como la ritualización detallada de cada oración, la regulación de cómo habían de llevarse a cabo ciertos cultos, la forma del sacrificio, la vestimenta en cada ocasión, etc. La ley sagrada regulaba, por último, la relación del ámbito jurídico humano con lo divino y formaba parte del conglomerado tradicional heredado de leyes ancestrales que se resistía a ser codificado en forma escrita, precisamente

porque era percibido como proveniente de un mundo sagrado y no susceptible de ser tocado por algo tan humano como la escritura. Solo en algunas ocasiones se puso por escrito en ciertas inscripciones como las conocidas leyes de Cirene o de Gortina.

Pero también hay que mencionar la interacción entre la ley de los hombres y la de los dioses en el ámbito de los actos religiosos que eran jurídicamente relevantes. Especialmente puede tomarse como ejemplo el caso de los juramentos, que eran respetados sobremanera no solo en la vida cotidiana, sino también en la vida pública y, en general, en cualquier procedimiento judicial. La religión funcionaba aquí, como en la mentalidad griega en general, como un elemento fundamental para la ordenación de la vida humana: desde el orden del universo hasta la garantía en un préstamo o en un proceso judicial, puede decirse que el reflejo de la religión en las instituciones sociales era insoslayable. Jurar por los dioses garantizaba el cumplimiento de los compromisos sociales, políticos y jurídicos y respondía a una precisa ritualización que, tras la invocación de la divinidad en concreto, iba acompañada de un sacrificio ritual y de una libación en su honor. Normalmente los dioses invocados eran Zeus, Apolo y Deméter, pero había casos especiales, pues los efebos atenienses solían poner como testigos de sus juramentos a divinidades de la vegetación o deidades guerreras y es conocido el irónico juramento de Sócrates, siempre maestro de la subversión, «por el perro», el animal más desvergonzado para los griegos. Un ejemplo clásico de juramento se halla en el libro tercero de la *Ilíada*, antes del singular combate entre Menelao y Paris, cuando se llega a un pacto: griegos y troyanos se ven obligados ante las divinidades mediante este juramento y a través de un sacrificio de dos corderos, uno blanco y otro negro, que traen los troyanos para la Tierra y el Cielo y un cordero que aportan los griegos para Zeus. Aquí el dios principal de los griegos aparece como garante de los juramentos en su advocación de *Horkios*, aunque los otros elementos del cosmos se ponen también como testigos y refuerzo del solemne acto. Sin embargo, la justicia divina corresponde a Zeus y él también castiga a los perjuros. Como oficiante, en este pasaje de la *Ilíada*, Agamenón invoca así a estas divinidades:

> ¡Zeus padre que desde el Ida dominas muy glorioso y altísimo y tú, Helios, que todo vigilas y todo lo oyes! ¡Gea y los ríos y quienes en el inframundo os vengáis a su muerte de los hombres que juraron en falso! ¡Sed vosotros testigos y velad por los juramentos leales!
>
> Homero, *Ilíada* III, 278-281,
> trad. de Ó. Martínez García

Otro ejemplo de interacción entre sociedad y religión se da en el caso de las purificaciones. Los griegos tenían una idea terrible de la impureza ritual, que había que conjurar siguiendo ciertas normas religiosas y que no tenía que ver con el mal comportamiento del sujeto «impuro», sino con una suerte de «mancha» producida por el contacto con sangre, con el nacimiento y la muerte, y otros acontecimientos contaminantes, como ha estudiado Robert Parker. Todo acto ritual estaba, pues, sometido a ritos previos de purificación, tanto un sacrificio como cualquier sesión de la asamblea política de Atenas, tanto el *temenos* o recinto sagrado de un templo que se hubiera contaminado al producirse una muerte en él como una casa donde hubiera nacido un niño o hubiera muerto un anciano. En todo caso, cualquier ritual religioso estaba precedido de la purificación de la parte humana: el modo más usual de purificarse (*kathairein*) era rociarse o lavarse con agua y vestir luego ropas limpias y blancas, normalmente de lino, como ya aparece en Homero, donde el oficiante suele actuar así. Compárese con la purificación ritual en la fuente Castalia de los consultantes del oráculo de Delfos, por ejemplo, la de los iniciados en Eleusis antes de entrar en el *telesterion* o la que tenía lugar en el antro de Trofonio en Lebadea por parte de los consultantes, que debían hacer abluciones y vestir una túnica blanca antes de emprender su experiencia mística. El dios por excelencia de la purificación era, no en vano, el dios de Delfos, Apolo Pítico, que tuvo que purificarse él mismo tras matar a la serpiente Pitón y heredar así el santuario oracular de la tierra. Es la divinidad fundamental, por su labor purificadora, en el tránsito de la religión griega arcaica entre las dos etapas que la antropología llama la cultura del pundonor (*shame-culture*) y la cultura de la culpabilidad (*guilt-culture*), que E.R. Dodds aplicó al ámbito de la religión griega. Otros elementos rituales de la purificación griega, junto al agua de fuentes o manantiales sagrados, son el fuego, que destruye la impureza (*miasma*), la

cesta para aventar el trigo (*liknon*), la cebolla y, paradójicamente, también la propia sangre. Había ciertos sacerdotes especializados en purificaciones, llamados *kathartai*, que aparecían también entre la comunidad social y política en casos de epidemia, que se entendía como castigo divino, o de algún mal de discordia civil provocado por una blasfemia o pecado individual, familiar o colectivo. El caso más representativo en la leyenda es el de Epiménides de Creta, que habría acudido para purificar Atenas de la discordia de Cilón algo antes de 600 a. C.

Un rasgo importante de la religiosidad griega en este sentido es la idea de la culpa hereditaria, de que el *miasma* puede heredarse de generación en generación. La relación entre religión y moral es característica de la civilización griega arcaica y clásica, que transforma lo sobrenatural en general y a Zeus en garante de la justicia cósmica. La purificación religiosa, en este sentido sociopolítico, se ocupa de un problema antropológica y jurídicamente central: limpiar la impureza que produce el derramamiento de sangre en el seno de la comunidad y, en concreto, la culpa de sangre dentro de un clan. El caso lo ejemplifica bien el mito que narra la *Orestía* de Esquilo: el derramamiento de sangre dentro de la familia de Agamenón. Por un lado, Agamenón, rey de Micenas, había sacrificado a su hija Ifigenia, en cumplimiento de un oráculo, para tener buen éxito en la guerra de Troya. Su mujer Clitemnestra quedó desolada y nunca perdonó a Agamenón, por lo que tramó su muerte en su ausencia junto con su amante, Egisto. Tras el asesinato del rey, su joven hijo Orestes se exilió prudentemente para vengar a su padre, mientras en la ciudad su hermana Electra le esperó y le allanó el camino para la venganza. Huelga decir que la muerte de Clitemnestra a manos de su propio hijo cierra el ciclo de la culpa de sangre en esta familia en la persona de Orestes, que es perseguido por las Euménides. El mito acaba cuando el joven es purificado ritualmente en el santuario de Delfos y cívicamente por el tribunal del Areópago, en Atenas, como recoge Esquilo al final de su trilogía trágica.

Aquí las purificaciones rituales vienen a sustituir realmente a la retribución mediante derramamiento de sangre en ese paso antropológico de la expresión simbólica de la expiación por el sacrificio. El acto de derramar sangre humana en el seno de la comunidad, y más aún en su núcleo

primero, el familiar, en sus diversos niveles (*genos, oikos*, etc.), provoca una contaminación religiosa (*agos*), opuesta al concepto griego de pureza (*hagnos*). La mancha de la que queda impregnado (*enages*) el asesino debe purificarse mediante un sacrificio especial que, en su esencia, es un rito de paso con sus diversas fases. Primero, el asesino queda fuera de la comunidad mediante un proceso de segregación, y se mantiene al margen para luego reincorporarse en un acto de reintegración cívica mediante un ritual que repite de forma demostrativa, y por tanto inofensiva, el derramamiento de sangre. Comoquiera que sea, las purificaciones no se dejan al arbitrio del individuo sino que se regulan jurídicamente en detalle como un deber en lo que sabemos de las leyes sacras griegas. Más allá de sus consecuencias religiosas, ejercen una gran influencia sobre la vida ciudadana, reforzando en la *polis* un sentimiento de culpa e impureza que la necesidad de purificación intensifica y refuerza.

Finalmente, cabe mencionar otro tipo de influencia general de la ley religiosa en la sociedad griega, un caso en el que las creencias son determinantes para el entramado social: la institución de la *xenia*. La hospitalidad estaba protegida por el principal dios griego, Zeus, protector de los extranjeros en su advocación de Xenios. Hay vínculos de hospitalidad atestiguados entre familias nobles de la era arcaica que se formalizaban mediante el intercambio de regalos y podían permitir viajes por todo el mundo griego para comerciar. El pecado más monstruoso en el mito y en la literatura arcaicas es precisamente asesinar a los huéspedes, como atestiguan historias como la de Enómao que, en el mito fundacional de Olimpia, asesina a sus visitantes tras hacerles competir en una carrera de carros (hasta la aparición de Pélope) o la de Polifemo, que es el epítome del salvajismo en la *Odisea* o la del rey Busiris en el ciclo de Heracles. En Homero se destaca la hospitalidad de los feacios a Odiseo, que contrasta con la brutalidad del cíclope Polifemo, que no conoce las reglas de la *xenia*. El respeto a Zeus Xenios, que pide el buen Odiseo ante Polifemo, pone en evidencia la interacción entre la religión y la ley y la invocación de la divinidad para proteger las relaciones sociales. Como siglos más tarde de Homero diría Platón en las *Leyes*:

> Por cuanto respecta a los extranjeros, hay que tener por extremadamente sagradas las relaciones con ellos, pues casi todo lo hecho por ellos o contra ellos está mucho más incurso en la venganza divina que lo tocante a los ciudadanos entre sí. Y ello porque el extranjero, carente de amigos y de parientes, inspira una mayor compasión a hombres y dioses, y así el que es capaz de protegerlos despliega un celo mayor en su ayuda, y quien resulta especialmente capaz de ello no es otro que cada uno de los distintos genios y dioses de la hospitalidad que acompañan a Zeus. Mucho, pues, debe ser el cuidado con que todo el que tenga la más mínima prudencia procurará llegar al final sin haber cometido en su vida ninguna falta contra los extranjeros.
>
> Platón, *Leyes*, 729e,
> trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano

Como se ve, la religión griega se configura como un complejo entramado de mito y rito, de esfera pública y privada, de visibilidad e invisibilidad. Las *poleis* honraban a los dioses con grandes festivales, santuarios y templos monumentales en un ritual público, mientras que los particulares realizaban sus actos de devoción en paralelo a los anteriores y con los mismos rituales, en privado, que las grandes manifestaciones religiosas cívicas. El tránsito entre la esfera de lo colectivo y de lo individual se producía bajo la mirada de la todopoderosa deidad, presente en las vidas pública y privada. El carácter identitario de la religión griega, como se ha dicho, enlaza de forma indisoluble la práctica religiosa con la política de cada ciudad, sin hacer distinción entre los asuntos de estado y los asuntos de los templos. El ejemplo de los sacrificios y purificaciones que precedían a la asamblea política ateniense es clave. Los que eran reputados como enemigos de las creencias tradicionales podían incurrir en un delito contra el estado, pues se quebraban las normas de convivencia de la ciudad y se hacía peligrar su seguridad al atentar contra los dioses patrones de la comunidad política, garantes de su buena marcha. Por ello no sorprende que hubiera varios procesos contra destacados filósofos que pusieron en duda, aunque fuera retóricamente, las creencias de la ciudad. Ya se ha mencionado el célebre caso de Sócrates, que murió condenado por la ciudad en 399 a. C. por «no creer en los dioses que reconoce la ciudad, tratar de introducir nuevas divinidades y corromper por ello a los jóvenes». También, antes que Sócrates, otros pensadores habían sido procesados por delito de *asebeia* («impiedad»), como les sucedió a Anaxágoras de Clazómene, amigo y maestro de Pericles, Protágoras de Abdera y Diágoras de Melos. Más tarde,

el propio Aristóteles se arriesgó a un proceso de este tipo, pero abandonó Atenas a tiempo, cuando el descontento con los simpatizantes de Macedonia comenzaba a cundir.

5. Intercambio y comunicación: plegarias, sacrificios y oráculos

El acto de comunicación entre hombres y dioses por excelencia era la plegaria, que luego se concretaba como una suerte de intercambio de favores. Este comenzaba por evidenciar el carácter básico de la relación entre el mortal y inmortal: aquel honraba a este con plegarias, votos o sacrificios como favor para que la divinidad cumpliera los deseos humanos. También había oraciones públicas, que reproducían el mismo esquema. En las plegarias oficiales que llevaba a cabo la ciudad de Atenas, se pedía a Atenea y a Zeus «el bienestar y la salvación de los ciudadanos, de sus mujeres y de sus hijos, así como la de todo el país y de sus aliados». Había, en todo caso, cierta idea de transacción comercial o reciprocidad —*do ut des*, bien entendido que la divinidad no tenía ninguna obligación de atender a la plegaria—, en una secuencia ritual que tenemos bien acreditada desde el propio Homero, cuando, al comienzo de la *Ilíada*, el sacerdote troyano Crises pide venganza contra los griegos a su dios Apolo con estas palabras:

> ¡Óyeme, dios del arco de plata, que Crisa proteges y a Cila sagrada, y que sobre Ténedos ejerces tu poder por la fuerza! ¡Esminteo, si alguna vez levanté para ti un grato templo, o si alguna vez quemé en tu honor grasientos muslos de toros y cabras, cúmpleme este ruego: que los dánaos paguen mis lágrimas con tus flechas!
>
> Homero, *Ilíada* I, 37-42,
> trad. de Ó. Martínez García

La práctica ritual seguía un esquema bien estudiado por la antropología y explicado ya por Jane Harrison en su añejo pero valioso estudio titulado *Prolegomena to the Study of Greek Religion*: el *do ut des*, con el que se dirigen, en los himnos religiosos, los mortales a los dioses olímpicos a quienes se recuerda los sacrificios y dones presentados en el pasado y se prometen nuevos obsequios para obtener el cumplimiento de la plegaria.

Pero había otro esquema transaccional paralelo para el caso de los dioses subterráneos y poco benévolos, la fórmula *do ut abeas* en la que se sigue el mismo esquema pero esta vez para que la deidad se mantuviese alejada. La oración privada, súplica o plegaria, llamada en griego *lite, ante* o *hikesia* seguía un esquema marcado por la abundancia de condicionales que caracteriza el sistema de comunicación mencionado y que recuerda la lista de dones y favores mutuos que ha precedido en la relación entre el hombre y el dios.

Suele constatarse un esquema tripartito en el que se introduce la súplica, en primer lugar, por la conjunción «si» mencionando los favores pasados, se menciona la ayuda que se pide al dios en segundo lugar y, en tercer lugar, se le da un agradecimiento o la promesa del mismo, que afianza la relación con el dios para futuras ocasiones. Así, tras la correspondiente purificación ritual, la escenificación ritual de la plegaria por el suplicante, en pie, con vestidos limpios y elevando las manos hacia el cielo (o dirigiéndolas hacia la tierra en caso de divinidades ctónicas) se presentaba en principio como una profesión de fe que partía de constatar y reconocer la situación del hombre frente al dios, el *status quo* de la comunicación y relación entre ambos. En voz alta, formalmente comenzaba con la invocación, con todos los epítetos y títulos adecuados a la dignidad del dios, seguía con la evocación de la relación previa entre ambos y debía contener explícitamente la petición concreta. En ese sentido también se puede mencionar el voto (*euche*), que se hacía ceremonialmente y ante testigos, expresando un deseo en voz alta a la divinidad y vinculándose el suplicante en público a pagar un sacrificio si se cumplía lo deseado. La cara negativa de la plegaria y del voto, también dirigida a la divinidad, es la maldición (*katadesmos*), que pretendía causar un mal a una persona particular y de la que hay abundantes testimonios literarios y epigráficos.

En cualquier caso, el pago previo y la gratitud posterior más frecuente que se tributaban a los dioses se efectuaba mediante el sacrificio (*thysia*), que perfeccionaba este tipo de intercambio de índole casi comercial que supone el trato ritual y la comunicación con los dioses. En su aspecto formal, podía ser un sacrificio de ámbito público y privado, consistente en una ofrenda vegetal como la de las primicias del campo (*thalisia*), en un

pastel consagrado (*pelanos*), en libaciones de vino o miel o, en su modalidad más importante, en un sacrificio cruento. Con este sacrificio, la comunidad humana hacía una distinción simbólica entre hombres y dioses compartiendo con ellos la pieza sacrificial y ofreciendo al dios una parte de ella, que subía como humo hasta el cielo: luego se celebraba un banquete en el que los mortales disfrutaban de la carne del animal. La institución del sacrificio se supone que se remontaba al mítico titán Prometeo, que había logrado que esta transacción fuera beneficiosa para los humanos gracias a su astucia, como cuenta Hesíodo en su *Teogonía* (535-616). A la hora de establecer las porciones que pertenecían a los hombres y a los dioses en el sacrificio de un buey y, por tanto, de fundar sus relaciones religiosas, Prometeo se encargó de hacer la distribución en dos partes y dejó elegir a Zeus la porción inútil, pero adornada brillantemente. «Oh glorioso Zeus, el más grande de los dioses eternos, escoge de las dos la que te aconseje el corazón que tienes en el pecho». Según el mito etiológico, Zeus, aunque desde el principio conocía la treta de Prometeo, eligió la parte inútil y desde entonces los hombres conservan la carne del sacrificio para alimentarse (aunque luego Zeus castigó cruelmente a los hombres al privarles de su rayo, que les proporcionaba el fuego y, con tanto, progreso, por lo que Prometeo tuvo que intervenir de nuevo e incurrir en la ira final del padre de los dioses y hombres).

El sacrificio, por ende, tenía un carácter fundamentalmente convival y honorífico hacia los dioses, simbolizando a la vez la comida en común con ellos y la comida comunitaria del grupo humano. Aunque podía tratarse de un sacrificio incruento, de productos del campo o libaciones con derramamiento de vino, miel o leche, lo más común era el sacrificio cruento de animales. Se trataba de animales domésticos y comestibles, blancos para los dioses celestes, negros para los dioses infernales. La ceremonia se solía celebrar al amanecer, sobre un altar decorado con flores y con el sacerdote y todos los participantes purificados y adornados con guirnaldas, así como la víctima. El oficiante debía degollar una víctima sacrificial, que solía ser un carnero o una cabra. Los animales debían carecer de defecto alguno (*teleia*) y estar consagrados al dios y purificados previamente con agua lustral —que también rociaba a los asistentes—, a fin de comprobar si eran víctimas

propiciatorias adecuadas. Sobre el altar se encendía fuego y se quemaban algunos granos de cebada y pelos de la cabeza de la víctima. El oficiante entonaba una plegaria y abría la garganta del animal, preferiblemente hembras para las diosas y machos para los dioses, de forma que la sangre cayese sobre el altar. La carne de los animales, en los sacrificios para los dioses celestes, se guardaba para asarla y repartirla en el banquete y los huesos envueltos en la grasa se quemaban, pues su humo debía ascender hasta la divinidad. El resto del animal era consumido entre sacerdotes y asistentes, en lo que para algunos era una de las pocas oportunidades de comer carne en su vida cotidiana. Banquete social y, a la par, comunión religiosa con lo divino, el sacrificio era el momento central de la vida cultual de la *polis* griega. Cada dios tenía animales predilectos para el sacrificio: Poseidón, toros; Atenea, vacas; Ártemis y Afrodita, cabras, y Asclepio, como nos recuerda la última voluntad de Sócrates antes de beber la cicuta, gallos. Había sacrificios especiales como la *hecatombe*, o inmolación de «cien bueyes», o el sacrificio de una tríada de animales determinada, común para varios pueblos indoeuropeos, de un cerdo, una oveja y un toro. En ciertos sacrificios para los dioses infernales o los muertos, el holocausto, la víctima sacrificial se consumía ritualmente por completo.

Además del sacrificio, la religión griega contemplaba otro tipo de dones al dios en forma de erección de altares o estatuas, construcción de templos o envío de ofrendas votivas de todo tipo, como estatuillas, calderos o trípodes, a los grandes santuarios de las divinidades que estaban repletos de estos tesoros. Los santuarios panhelénicos, como el de Delfos o Delos, recibían sacrificios, dones y ofrendas de toda Grecia, tanto de individuos como de ciudades. Pero se caracterizaban ante todo por ser los lugares designados para la práctica de la comunicación por excelencia entre dioses y hombres: el oráculo. La práctica de la adivinación o *techne mantike* se podía dar mediante medios técnicos, como el examen del hígado de una víctima sacrificial o mediante la inspiración de la divinidad, como muestra el éxtasis profético de la sacerdotisa de Apolo en Delfos. Pero era un procedimiento de gran importancia para los griegos, tanto en el plano individual como en el colectivo, para conocer la voluntad de los dioses

acerca de asuntos tan diversos como la salud, la economía, la guerra o los éxitos personales. La relevancia sociopolítica de los oráculos fue excepcional y las *poleis* griegas, que enviaban *theoriai* o embajadas para consultar los grandes santuarios como el de Apolo en Delfos, no tomaban decisiones importantes sin contar con ellos. Los santuarios eran lugar de decisión política y económica e influyeron en los acontecimientos históricos más importantes.

La expresión «oráculo» (*manteion, chresmon*) podía designar en griego tanto la respuesta de la divinidad a la pregunta sobre el futuro, como el santuario o el lugar donde se le iba a consultar y, en ocasiones, también el intermediario que profetizaba. Aunque el dios de la profecía inspirada, como el de la poesía y la música, la purificación y la enfermedad, es el celeste Apolo, se decía, no obstante, que el más antiguo de los oráculos griegos era el de Zeus en Dodona, donde unos sacerdotes descalzos, para obtener de la tierra sus poderes ctónicos, escuchaban la palabra del dios en las hojas de su encina sagrada movidas por el viento. Otro dios al que se consultaba a menudo y que respondía a través de vaticinios oníricos, esta vez centrados en el ámbito de la salud, era el sanador Asclepio en su santuario de Epidauro, centro de curación panhelénico. Pero veamos ahora lo que sabemos de cómo funcionaban dos de estos santuarios: Delos, que, aunque contaba con un oráculo, se especializó en la celebración de festivales panhelénicos en honor de Apolo, y Delfos, el santuario oracular más célebre de toda la civilización griega.

6. El santuario apolíneo de Delos

La historia del santuario de la isla de Delos comienza en el mito cuando, después de la creación de la tierra, los montes y los mares, en el tiempo lejanísimo de la divina cosmogonía, solo un pedazo de tierra quedó sin un lugar fijo en el mundo: Ortigia, la «isla de las codornices», había quedado flotando sobre las aguas, vagando libremente, con la mágica prerrogativa de no estar sujeta a ningún poder humano ni divino, al no tener un lugar fijo en el cosmos. Y allí —cuenta el mito— fue a parar una bella amante de Zeus,

de nombre Leto, huyendo de la ira de la celosa Hera, para dar a luz a Apolo: en lo sucesivo, la isla quedaría consagrada al hermoso dios de la poesía, la música y la adivinación. Leto había concebido de Zeus, rey de dioses, a unos hermosos gemelos que ya pesaban en su vientre. Y la madre, sintiendo ya los dolores de parto, vagaba de uno a otro rincón del mundo antiguo, sin que ninguna tierra o ciudad se atreviera a darle cobijo, por temor a un decreto de la vengativa Hera, siempre envidiosa de las amantes de su esposo. Solo en Ortigia podría dar a luz la diosa a salvo y allí, con la complicidad del dios de los mares, Leto esperó el nacimiento durante nueve noches y nueve días al lado del único árbol de la isla, una palmera, junto al monte Cintio. Finalmente, Hera consintió el alumbramiento: nació primero Ártemis (fig. 60) y después el bello Apolo, los dioses gemelos que semejan la luna y el sol. Al nacer Apolo unos cisnes dieron siete vueltas alrededor de la isla, pues era el séptimo día del mes y desde entonces el cisne es un animal consagrado al dios. En señal de agradecimiento, los dioses detuvieron por fin el deambular de la errabunda Ortigia en el Mediterráneo, quedando fija en el centro del mundo con un nuevo nombre esplendoroso, en consonancia con el luminoso dios allí nacido: Delos, «la brillante».

Así explica la antigua mitología la presencia en Delos del santuario más famoso y antiguo de Apolo. En la versión más conocida del mito, el *Himno Homérico a Apolo* (s. VII a. C.), Leto dio a luz a Apolo en «la rocosa Delos, ceñida por el mar» —a Ártemis le reservaba otro paraje—, después de un señalado trato entre la madre del dios y la isla, que habría de marcar la historia de esta. Leto le dijo a Delos: «si estás dispuesta a acoger a mi hijo Apolo y albergar su gran templo, nunca serás rica en rebaños, pastos o vegetación. Pero si recibes el templo de Apolo el flechador, todos los hombres ofrecerán sacrificios aquí y alimentarás a tus habitantes por medio de sus donaciones, pues tu suelo es pobre». Pero Delos estaba reticente, pues temía que el hermoso Apolo, al ver que la isla era tan seca y abrupta, la despreciaría y la hundiría en el mar, yéndose a buscar otro emplazamiento para su culto. Por ello, obligó a la madre de Apolo a jurar por la laguna Estigia —terrible juramento que obligaba a hombres y dioses — que Apolo iba a «construir aquí en primer lugar un templo glorioso que sirviera de oráculo a los hombres». Y así fue. Leto le garantizó que Apolo

tendría en la isla su altar y su recinto sagrado, y que Delos sería honrada por encima de todos los otros santuarios apolíneos. Al nacer, el dios ratificó este juramento y asumió sus atributos: «Sean siempre amadas por mí la lira y el curvado arco y yo revelaré a los hombres la voluntad inexorable de Zeus».

En efecto, Delos brilló en la historia, haciendo honor a su nombre, gracias al culto de Apolo que promovieron los jonios durante varias generaciones en la supuesta isla natal de la deidad. Tras el primer establecimiento humano en la isla, que data del tercer milenio antes de Cristo, y su desarrollo en época micénica, acreditado en notables restos arqueológicos, fueron los jonios de diversas tierras los que, a partir del siglo XI-VIII a. C., convirtieron Delos en un centro de reunión y de culto de primer orden donde se celebraba un gran festival al terminar el invierno. El mito clásico, como acostumbra, oculta tras de sí una realidad histórica milenaria que pueden atestiguar los numerosos restos arqueológicos de diferentes etapas históricas que se han descubierto en esta isla del Egeo.

Así, esta pequeña isla de unos 4 km cuadrados de superficie situada a pocas millas de Míconos, se convirtió muy pronto en escenario de un importante festival religioso que congregaba a los griegos de dialecto jonio venidos de allende el mar, desde Atenas o Asia Menor, con diversas celebraciones. En las delias, grupos de jóvenes de ambos sexos bailaban en honor a Apolo, se entonaban canciones y se celebraban juegos atléticos. Esto hacía de Delos uno de los más importantes santuarios panhelénicos. Y no solo eso: la isla también fue un centro neurálgico de la vida mercantil del Mediterráneo antiguo. Los griegos que acudían al festival religioso aprovechaban su peregrinación para cerrar todo tipo de tratos y negocios, con lo que la isla cobró un interés estratégico como puerto comercial y foro común de las diversas ciudades griegas. De su importancia da fe de nuevo el himno homérico:

> […] todos los hombres ofrecerán sacrificios y se reunirán aquí […]. Se juntarán en tu honor los jonios de luengas túnicas con sus hijos y pudorosas mujeres para deleitarse con el pugilato, la danza y el canto […] con sus veloces naves y grandes riquezas.
>
> trad. de D. Hernández de la Fuente

Los jonios de Asia Menor y, sobre todo, los atenienses, consagraron infinidad de ofrendas en esta isla, que se llenó de tesoros, obras de arte y valiosas construcciones. Desde el comienzo de su ascenso, en torno al siglo VI a. C., Atenas desempeñó un papel predominante en la historia de Delos, por su relativa cercanía y la relación de su historia mítica con la isla. Se llegó a decir, en efecto, que los atenienses habían instaurado el festival délico, atribuyéndose una posición dominante entre los jonios. La mitología ateniense, oportunamente manipulada en interés nacional, hacía figurar a su héroe Teseo como uno de los fundamentos del ritual.

Cuenta la leyenda que Teseo fue enviado por su padre Egeo, rey de Atenas, a derrotar al Minotauro cretense, al que debía pagar un tributo la ciudad. En conmemoración de su regreso sano y salvo desde Creta —que Egeo no pudo ver, al quitarse la vida al ver de lejos las famosas velas de luto, que su hijo olvidó cambiar— los atenienses habrían instaurado el festival délico. Así, de ser un santuario panjónico, Atenas fue imponiéndose desde el siglo VI a. C. Bajo la tiranía de Pisístrato, los atenienses purificaron el santuario de Delos por primera vez en torno al 540 a. C. retirando todas las sepulturas del lugar sagrado —el contacto con los muertos se consideraba ominoso y el dios necesitaba un recinto puro para sus templos — y seguramente detrás de estas maniobras estaba el interés político de Atenas por controlar las rutas del Mediterráneo.

La historia mítica y la política ateniense estuvieron siempre mezcladas: es fama que el estratego Cimón marcharía en misión política a la isla de Esciros, para recuperar el cadáver de Teseo: encontraron en el lugar indicado por los dioses un esqueleto descomunal que llevaron a Atenas y enterraron con grandes honores, lo que seguramente fue la base de la popularidad de aquel caudillo. Siguiendo una tradición que se supone que se remontaba a la época de Teseo, los atenienses enviaban cada año una embajada sagrada a Delos. Mientras el barco de la legación estaba fuera de la ciudad, se suspendía en cierto modo la vida cívica y toda Atenas respiraba un ambiente de purificación religiosa: no se podía ejecutar a los condenados a muerte, y un buen ejemplo de ello fue la demora en la ejecución del propio Sócrates.

Poco a poco, Atenas se adelantó a otras ciudades en el control de Delos y las otras Cícladas. También en el siglo VI a. C. se cuenta que Polícrates, tirano de Samos y mecenas del poeta Íbico, se hizo con la cercana isla de Renia y la unió con cadenas a Delos para consagrarla a Apolo. Tras la época de los tiranos, la importancia del santuario de Delos decreció como punto de reunión y el festival perdió preeminencia. Sin embargo, el dominio ateniense revitalizó la isla en cierto modo hasta que en el año 426 a. C. Atenas se hizo ya definitivamente con el control de Delos: se purificó la isla nuevamente, retirando otra vez las sepulturas y prohibiendo por decreto que nadie naciese o muriese allí, como lugar dedicado al culto divino.

La isla entera, por así decir, se volvió un inmenso templo al aire libre. Se reinstauraron los festivales délicos de danza, canto y juegos deportivos, que se celebraban cada cinco años, y se añadieron las competiciones de carreras de carros. El control de Atenas llegó hasta tal punto que en 422 a. C. se decretó el exilio al Peloponeso de todos los habitantes de Delos, que tiempo después pudieron regresar a su hogar gracias a un oráculo de Delfos, que así lo prescribió.

El santuario de Apolo en Delos estaba situado al oeste de la isla, cerca del puerto antiguo y del que actualmente posee, en una zona que albergó el primitivo emplazamiento micénico. El recinto sagrado —excavado por la escuela francesa desde 1873— conserva hoy día una austera belleza. Hay en él tres templos dedicados al dios patrón de la isla, algo poco usual en los santuarios griegos: el primero y más pequeño, fue construido en el siglo VI a. C. Junto a él se erige el templo de los atenienses, del siglo V a. C., y, finalmente, algo más al sur, el gran templo dórico de Apolo Délico, comenzado en 478 a. C., cuya construcción se detuvo cuando el tesoro de la Liga Délica se trasladó a Atenas: más de un siglo después se emprendieron de nuevo los trabajos, pero al final habría de quedar eternamente inacabado.

En aquel lugar se levantaron anteriormente otros templos, que quedaron ocultos por la nueva edificación: hay restos desde época micénica hasta el siglo VII a. C. Algo más antiguos que los templos principales son los famosos leones de mármol de la isla, guardianes del santuario, consagrados a Apolo por los habitantes de Naxos a finales del s. VII a. C., y destacan también la casa de Naxos, la llamada fuente minoica y otro templo dórico,

el de Hera, levantado en torno a 500 a. C. y bajo cuyo suelo hay restos de otro templo, de la época del himno homérico.

Pero pronto tendría también relevancia política, lo que le acarrearía siempre problemas. La sagrada Delos, cargada de simbolismo, fue designada hogar y sede de la llamada Liga Délica, una confederación de ciudades-estado jonias de Grecia, Asia Menor, el Helesponto, la Propóntide y las islas del mar Egeo, que tenía como objetivo oponerse al poder persa. La liga, fundada en 478 a. C., acabó por convertirse en un instrumento de la política imperialista ateniense y el santuario panhelénico experimentó una notable decadencia. Con la caída de Atenas, tras la Guerra del Peloponeso, la isla recobró cierta vitalidad con su independencia, aunque nunca regresaría a los tiempos de esplendor que describe el aedo homérico.

En época helenística recuperó algo de la preeminencia comercial de la que había gozado en tiempos pasados. Desde el siglo II a. C. cobró relevancia como puerto comercial y mercado de cereales, en un punto medio entre Asia, Grecia e Italia. Este reflorecimiento tuvo lugar bajo los reinos helenísticos, cuyos monarcas dotaron a la isla de nuevos establecimientos.

En efecto, este renacimiento délico se puede constatar en las construcciones que enriquecieron la isla desde época helenística: además de los santuarios, junto al puerto sagrado, destaca el ágora (siglo II a. C.), centro neurálgico del comercio, con un pequeño templo dedicado a Hermes, dios mercader, y numerosas tiendas que la flanquean al este y al sur. Hay un gran teatro, del siglo III a. C., y otros edificios monumentales y residenciales en sus cercanías y escalonados junto al monte Cintio, como el templo de Isis, construido también en época helenística. También de este período es la «Casa de Dioniso», con un célebre mosaico de este dios y otros edificios, gimnasios y palestras que atestiguan el reflorecimiento de la isla.

Bajo el poder de Roma, Delos consolidó su relevancia como emporio internacional: los romanos abolieron las tasas sobre el comercio y convirtieron la isla en una especie de paraíso fiscal. Además, creyendo acaso restablecer una venerable tradición, pusieron la isla en poder de la ciudad de Atenas. Delos se convirtió, mediante esta maniobra, en una gran competidora comercial de algunas ciudades libres de la época, rivales de

Roma. Pero ya no era el trigo la mercancía más lucrativa de este puerto franco del Mediterráneo oriental: la isla tuvo gran renombre como mercado esclavista, pues a su puerto iban a confluir esclavos de Asia, del mar Negro y del bárbaro norte, muchos de ellos traídos por los piratas.

Así, de ser una isla consagrada en su origen, Delos se había convertido en un enclave cosmopolita, que podemos imaginar frecuentado por ciudadanos de los más recónditos rincones del mundo antiguo. Asimismo, parece que el oráculo de Delos se revitalizó en los primeros siglos de dominio de Roma. Virgilio, en el libro tercero de su *Eneida*, describe una visita de Eneas al santuario délico. Además, ya desde época helenística, consta que existió un oráculo de Isis y Serapis en la isla, con gran vigor en tiempos romanos: el importante Serapeion mencionado fue erigido en el siglo II a. C.

Paradójicamente, sus buenas relaciones con Roma resultaron al final la causa de su ruina. Durante las guerras que mantuvo Roma contra Mitrídates, hasta su derrota por el general romano Lúculo, Delos sufrió terribles daños, como el devastador saqueo del año 88 a. C. por las naves del rey del Ponto. La isla fue arrasada en otras ocasiones, como en el año 69 a. C., víctima de los piratas. La época de esplendor de Delos tocaba ya a su fin: el comercio marítimo variaba de ruta y otros puertos francos del occidente fueron medrando en su lugar. A la vez, el culto de Apolo entró en retroceso, y se concentró en otros santuarios, como el de Delfos. Desde entonces, a partir de los siglos II y III, solo quedó un pequeño asentamiento en la isla. Y con la llegada del cristianismo, Delos perdió al fin toda importancia.

7. El santuario panhelénico de Delfos

En cuanto a Delfos, se trata del santuario panhelénico sin duda más famoso de la antigua civilización griega. Según el *Himno Homérico a Apolo*, el dios quiso establecer su culto profético proclamando:

> En este lugar quiero erigir un templo glorioso para que sirva de oráculo a los hombres que ofrecerán perfectas hecatombes, tanto los que habitan en el opulento Peloponeso como el resto

de los hombres de Europa y de las islas lavadas por el mar, que vendrán a preguntarme. Y yo les daré consejo infalible, contestándoles en mi rico templo.

trad. de D. Hernández de la Fuente

El himno cuenta que el celeste Apolo se enfrentó allí a una enorme serpiente que guardaba el primigenio oráculo de la tierra y poseía el don de la profecía. El monstruo, llamado Pitón, pertenecía a un orden anterior al olímpico, el de Gea, que describe la *Teogonía* de Hesíodo. El origen de este oráculo, preolímpico en el mito y prehelénico según la arqueología, se relaciona con el culto a la diosa tierra de los minoicos y micénicos. Como dice Esquilo, «la primera profetisa fue la tierra Gea» (*ten protomantin Gaian*). Tal vez esta transferencia evoque el cambio de paradigma religioso entre una antigua religión matriarcal y las divinidades celestes indoeuropeas: el propio nombre de Delfos, según una etimología popular, se ha relacionado con el útero, *delphys*, en griego (otros lo asocian con el culto a Apolo Delphinios). Pese a ser seguramente una simplificación religiosa, es sugerente recordar esta dicotomía, algo pasada de moda, ante la visión de su emplazamiento, que evoca la presencia de divinidades enfrentadas de la tierra y del cielo. Según el mito, Apolo quiso fundar su santuario en el propio centro de la tierra: se cuenta que Zeus y Atenea discutieron una vez acerca de cuál era el punto medio del mundo, que la diosa, tomando partido por su ciudad predilecta, quería situar en Atenas. Zeus dejó volar dos águilas, su ave consagrada, desde los dos confines opuestos del orbe y fueron a cruzarse precisamente sobre una frondosa ladera en la Grecia continental: Delfos. Allí estaba el *omphalos*, el ombligo del mundo: y se veneraba, asimismo, una roca con tal nombre, relacionada con el culto de Zeus. De hecho, según la leyenda que transmite Hesíodo, esa sería la piedra que Rea, la madre de Zeus, le dio a comer a su padre Crono en vez de su último hijo, cuando hubo devorado al resto de sus hijos en aquel funesto festín.

Pero no solo el mito y la literatura hablan de Delfos y de su importancia primordial. Todo lo ha confirmado la arqueología, que muestra asentamientos en la ladera sur del monte Parnaso desde la Edad del Bronce tardío, aunque las primeras evidencias del santuario son de principios del

siglo VIII a. C. Ya en la *Ilíada* se menciona «la rocosa Pitón» y en la *Odisea* Agamenón se alegra al ver la disputa entre Aquiles y Odiseo que, según el oráculo, significaba el fin de la guerra de Troya:

> Pues a él se lo profetizó Febo Apolo en un vaticinio, en el muy sacrosanto Delfos, cuando él traspasó el pétreo umbral para consultar el oráculo. Pues entonces empezaría a rodar el comienzo de la destrucción para troyanos y dánaos según los designios del gran Zeus.
>
> *Odisea* VIII, 79-82,
> trad. de C. García Gual

Desde esa época al menos, Delfos emitió profecías e influyó grandemente sobre la vida de los griegos a través de la sacerdotisa de Apolo, Pitia o Pitonisa (nombre que honra a la serpiente, relacionado quizá con la raíz del verbo *pynthanomai*, «inquirir»). La vía pítica, que conducía desde Atenas a Delfos, llevaba a los peregrinos que iban a consultar su futuro (fig. 52). La consulta del oráculo, tan habitual en los mitos griegos como en la vida antigua, era un evento de gran importancia en la religión griega. Había consultas públicas, enviadas por las *poleis*, y también privadas, de particulares preocupados por problemas cotidianos, de índole familiar, económica, etc. Las ciudades, como Atenas, enviaban embajadas sagradas para consultar al dios y tomar parte en sus festivales. Hay que evocar aquí el viaje de los peregrinos délficos, en sus distintas etapas, hasta llegar al santuario, con la infraestructura necesaria para su alojamiento, manutención y los diversos trámites de la consulta.

La primera visión que se presentaría ante ellos, como una suerte de vestíbulo a Delfos, sería el imponente recinto sagrado de Marmaria: enclavado entre la vegetación de la ladera, contenía el templo a Atenea Pronaia. A continuación, verían la famosa fuente Castalia, al pie de la rocosa Hiampea, entre las dos piedras Fedríades. Este era el manantial sagrado donde no solo se recibía y purificaba a los peregrinos, sino también a los propios profetas del oráculo, que marchaban en procesión para realizar sus abluciones ceremoniales. Poco después llegarían al santuario, tomando la entrada que conducía, por la vía sagrada y pasando ante los diversos tesoros dedicados, hasta llegar al legendario templo de Apolo. Este pasó por

varias etapas de construcción, desde su versión más primitiva de madera, hasta el mítico templo construido por Trofonio y Agamedes.

Los consultantes entraban por turno, echando suertes (salvo quienes tenían el privilegio de la *promanteia*, la prioridad de consultas). No se conoce la tarifa del oráculo sino por algún caso concreto: los ciudadanos de Faselis en 420 a. C. pagaron por una consulta pública el equivalente a unas 10 dracmas atenienses, mientras que privadamente se establecía un décimo de esta cantidad. Es decir, que el precio mínimo de consulta para un particular equivaldría en esta época a la paga de dos días de un jurado en Atenas, no del todo inasequible. Pero esto era el precio mínimo, simbólico, por la ofrenda del pastel sagrado (*pelanos*) previo a la consulta. Normalmente, se aseguraba la benevolencia del dios mediante otros obsequios, antes y después del vaticinio, en forma de estatuas, trípodes y objetos diversos; a ello se sumaba el sacrificio previo de un animal, que también se podía adquirir en el santuario.

Tras cumplir todos los requisitos rituales, llegaba el momento de la adivinación inspirada por Apolo. Poco se sabe de esta y de lo que ocurría en el interior del templo, el *adyton*. Allí estaba la Pitia y un cuerpo de sacerdotes con varias categorías (*hiereis, prophetai* y *hosioi*). El impenetrable sanctasanctórum del templo estaba seguramente compuesto de una habitación para los consultantes y otra solo para la Pitia, donde se producía su misterioso éxtasis subida al trípode y con el laurel ritual en la mano. Como decía el poeta Calímaco: «la Pitia en el laurel se instala, profetiza gracias al laurel y sobre el laurel se apaga». Hay diversas explicaciones a la enajenación de la Pitia, desde el uso de una sustancia tóxica al hipnotismo o la sugestión. Según otro mito, transmitido por Diodoro y Plutarco, la inspiración de la sacerdotisa provenía precisamente de una grieta en el suelo, bajo el trípode sobre el que se sentaba, que emitía un vapor, vaho o espíritu (*pneuma*). Cuenta la leyenda que fue un pastor quien, en tiempos inmemoriales, descubrió las propiedades de este vapor, que intoxicó a sus cabras y luego a él mismo, haciéndole ver el futuro.

Desde época arcaica, el culto de Apolo en Delfos irradió su influencia religiosa por todo el mundo helénico. Una cierta corriente mística en la religión griega favoreció la adivinación inspirada, bajo el signo de Apolo,

en la época arcaica y clásica y ejerció una notable influencia moral gracias a la sabiduría enigmática que emanaba del oráculo, expresada en una serie de máximas de las que bebe la filosofía antigua. Apolo no solo será dios profeta, sino también el legislador por excelencia del mundo griego y el purificador en materia de homicidio. El santuario fue desde antiguo el ombligo de la cultura griega y asiento de su tradición e identidad. Había símbolos culturales de los griegos como las máximas de los Siete Sabios, grabadas en el templo: el célebre «conócete a ti mismo», todo un compendio filosófico y religioso de la antigua Grecia, fue un vaticinio de Apolo a la pregunta de «¿Qué es lo mejor para el hombre?», formulada por Quilón o Creso. En la entrada del templo de Apolo en Delfos el visitante se encontraba además con la famosa la letra E, que presidía el recinto. Sobre su significado, Plutarco refiere varias teorías, siendo las más comunes las que leen E como EI, que en griego es la conjunción condicional («si», que introduce plegarias y oráculos) pero también la segunda persona del singular del verbo «ser» (*eimi*), tal y como se dirigían los consultantes a Apolo, reconociendo su inmortalidad y su lugar preeminente: «Tú eres». Desde luego que esa sería la interpretación más atractiva: en el saber místico de todas las eras la pregunta que se refiere a la divinidad es siempre «quién soy/quién eres» y la respuesta «yo soy/tú eres», como en el caso del Yahvé del Antiguo Testamento. Se trataría, pues, de un reconocimiento de la divinidad suprema.

De hecho, los filósofos históricos, y no solo los legendarios Siete Sabios, reverenciaron el saber délfico y la adivinación de la Pitia. Desde algunos presocráticos que se refirieron con respeto al oráculo, hasta los estoicos, los pensadores griegos se inspiraron en la sabiduría de Delfos. Es famosa la frase de Heráclito sobre Apolo: «el dios cuyo oráculo está en Delfos ni dice ni oculta, sino da señales». Y otro buen ejemplo es el propio Sócrates, proclamado por Delfos «el más sabio de los hombres», quien al parecer basó gran parte de sus ideas sobre el alma en las doctrinas oraculares. Según los escritos de Platón y Jenofonte, Socrates profesaba gran veneración al oráculo, al que atribuye su inspiración filosófica y asimila su célebre «genio». Su discípulo Platón se refiere a menudo al

santuario, desde sus primeros diálogos hasta su último proyecto de ciudad utópica, en un sentido tanto filosófico como político.

Como otros referentes de identidad panhelénica, también los poetas de todos los griegos eran honrados en Delfos. La estatua de Homero, con una inscripción referente a su enigmática patria y a su muerte legendaria, estaba también presente en el templo de Apolo y «no lejos del hogar del templo —cuenta Pausanias— había una silla dedicada a Píndaro». A estos elementos se suman otros como la tumba de Dioniso, que se supone estaba en el interior del templo de Apolo. Dioniso, según el mito, ostentaba el patrocinio del santuario durante los meses del invierno, cuando Apolo estaba ausente y el oráculo no funcionaba. Es una prueba del vínculo entre ambas divinidades del éxtasis poético, profético y religioso. Otro ejemplo es la serie de historias acerca del trípode de Delfos, ubicuo en los mitos fundacionales de diversos oráculos y santuarios. En Delfos, finalmente, se celebraban los Juegos Píticos que, como los de Olimpia, reunían a los pueblos griegos en competiciones no solo deportivas, sino también literarias y artísticas. Pues el santuario de Delfos, más allá de la simple adivinación, representaba la identidad griega, en cuanto a religión, pensamiento, literatura y arte, como ningún otro lugar de la antigua Grecia.

8. Festividades religiosas

Hay que mencionar a continuación, y recordando el marco cívico y político de la religión, que el calendario de la ciudad estaba marcado por el culto a los dioses a través de una serie de festividades que acompañaban el desarrollo de las cuatro estaciones y la vida cotidiana de los griegos antiguos. Los diez meses del calendario de Atenas, por poner un ejemplo clave, el de la *polis* más documentada en las fuentes, tomaban el nombre de las fiestas religiosas que tenían lugar en su transcurso. Hay que pensar que estos festivales estructuraban también la vida agrícola, pues estaban unidos a las diversas actividades del calendario del campo, la cosecha, la siembra, la vendimia o la apertura de las jarras de vino, que se desarrollaban en una época concreta del año. Fundamentalmente, como es lógico, estas fiestas

tenían en principio relación con las divinidades protectoras de la agricultura, como Zeus, dios de la lluvia, Deméter o Dioniso, dioses de un determinado tipo de cultivo, en un momento de especial relevancia, cuando estas divinidades se manifestaban ante actuaciones clave del ciclo agrícola o de dioses primitivamente relacionados con el pastoreo, como Apolo, que en sus orígenes amalgamaba diversas divinidades. Huelga decir que los ritos más antiguos de la religión griega tienen siempre relación con el mundo de la agricultura y el pastoreo, y tienen la finalidad de obtener el beneplácito de los dioses para garantizar la supervivencia alimenticia de la comunidad, la fecundidad de los rebaños y la fertilidad de los campos. El hecho de que «Zeus lloviera», como se decía en griego, que las espigas o las vides crecieran y dieran frutos o que Apolo Licio o Carneo protegiera los rebaños del lobo era el centro y la motivación última del ritual. La comunidad debía dedicarse por completo a este menester y de ahí surge la obligación cívica de participar en los rituales y en los juegos que en ocasiones van asociados a ellos e implican a toda la sociedad.

Los festivales religiosos, así, son el origen de manifestaciones tan dispares y tan interesantes (y tan de largo recorrido, podríamos decir), como el teatro o el deporte en la antigua Grecia. En un principio dedicados a la divinidad y surgidos a la sombra de la celebración religiosa en comunidad, ambos fenómenos irían evolucionando con el tiempo adquiriendo matices literarios, en el caso del teatro, y competitivos, en el del deporte. Los cuatro grandes festivales panhelénicos a los que dedicó sus odas el poeta Píndaro, los de Nemea, Corinto, Delfos y Olimpia, destacaron precisamente por hacer un llamamiento en principio de orden religioso a los habitantes de toda Grecia para acudir a ellos y por propiciar, enseguida, enfrentamientos agonales, ya fueran literarios o deportivos, que surgían al hilo de los festivales y deleitaban a sus asistentes. Otros festivales panhelénicos de importancia eran los *Asklepieia*, que se celebraban cada cuatro años en Epidauro, desde el siglo V a. C., a imagen de las otras grandes fiestas panhelénicas, con una mezcla de certámenes deportivos y artísticos y dedicados a la divinidad curativa y oracular, una de las más populares de toda Grecia, en su santuario principal.

El año griego empezaba en el solsticio veraniego y cada uno de los meses, diez o doce y de nombre diverso en cada *polis*, estaba marcado por la luna creciente. Había meses y días consagrados a una divinidad en especial: por ejemplo, en el caso de Apolo y sus fiestas de Apolo —ya fueran de cada ciudad o panhelénicas— era siempre el séptimo mes (*Gamelion*, en Atenas) o día. Al parecer, las de Atenas gozaron de una fama especial por su magnificencia. Cabe señalar que cada ciudad pugnaba con las otras por exaltar mejor a sus divinidades protectoras, no solo por motivos religiosos, sino por la rivalidad y orgullo del patriotismo de cada una de las *poleis*. Cada cual, lógicamente, mostraba su preferencia por determinados dioses tutelares, como Atenea en las Panateneas áticas o Hera en los festivales de Argos, pero también se unían todas las *poleis* cada cuatro años en Olimpia, en los mencionados festivales en honor de Zeus, o en Delfos, en donde se celebraban para Apolo Pítico.

En el caso de Atenas, el año comenzaba con el mes de *Hekatombaion*, dedicado en principio a Crono, padre de Zeus, y en el que se celebraba una fiesta llamada Cronia, equivalente a las Saturnales latinas, con una cierta nota de subversión y de igualdad característica del mito de la edad de oro. Cada familia celebraba un banquete en el que esclavos y amos invertían simbólicamente sus papeles, aunque la fiesta tenía también un carácter político que conmemoraba el nacimiento de Atenas con el mítico sinecismo realizado por Teseo. Cada cuatro años se celebraban, al final del mes de *Hekatombaion*, las Grandes Panateneas, solemnidad principal de la ciudad, a las que se dedicó la decoración del friso del Partenón y que incluía una brillante procesión, juegos gimnásticos y certámenes poéticos y musicales. La procesión era el espejo de la ciudad y en ella participaba toda Atenas, especialmente los más bellos jóvenes de ambos sexos, engalanados para la ocasión, que encabezaban la comitiva para sacrificar en honor de Atenea, protectora de la ciudad, en su advocación de Políade. Anualmente había otras Panateneas, cuando no tocaba en verano la solemnidad especial, pero esta era la más espléndida, con sus carreras de antorchas (*lampadedromiai*) y otras competiciones.

En el segundo mes, *Metageitnion* (agosto-septiembre), se rendía seguramente un culto especial a Apolo, que llevaba tal epíteto en Atenas.

Era el mes que correspondía al espartano *Karneios*, cuando se celebraban en la *polis* rival los *Karneia*, nueve días de purificaciones y rituales de carácter apolíneo que tenían gran fama en el mundo dorio. En *Boedromion* (septiembre-octubre) se celebraban los misterios de Eleusis, de los que se hablará más adelante, pero también este mes recordaba en su denominación al dios Apolo, que «acude en ayuda» en el combate: de hecho, el día séptimo de ese mes se honraba a Apolo bajo tal epíteto protector. El cuarto mes, *Pyanepsion* (octubre-noviembre) estaba plagado de fiestas diversas. Ante todo era el mes de las Tesmoforias, las fiestas de Deméter Tesmofora, divinidad que cuida del momento de la siembra del cereal y, a la vez, de la fecundidad de las mujeres atenienses. En la fiesta característicamente femenina de las Tesmoforias, los días 11, 12 y 13 del mes, participaban las mujeres casadas que, para obtener fecundidad, se abstenían algunos días previos de todo contacto sexual. Los tres días, llamados *anodos, nesteia* y *kaligeneia*, contenían una serie de rituales destinados a la procreación. Pero antes, el séptimo día de este mes se celebraba el festival de las *Pyanepsia*, con banquetes rituales (*pyanoi* son «habas») como el que, según el mito, ofreció Teseo a Apolo al volver de su expedición a Creta. En conmemoración, la ofrenda típica era un plato de habas y algunas verduras que se ofrecían al dios, además de lo cual se celebraban procesiones festivas. El hermano de Apolo, Dioniso, tenía también una festividad en este mes, las Oscoforias, con sacrificios y libaciones. Otra fiesta de gran importancia eran las Apaturias, que tenían especial incidencia en la vida social, por su repercusión como festividad de las hermandades o *phratriai* para el reconocimiento de los niños en la comunidad y el rito de paso a la adolescencia, con sacrificios rituales, votaciones de aceptación de las *phratriai* e inscripción del nombre de los jóvenes en sus registros. Otra fiesta de la diosa tutelar de la ciudad, Atenea, cerraba el mes el día 30, las *Chalkeia* (*chalke* es «bronce»), celebradas por los artesanos en honor de esta diosa industriosa y de su compañero Hefesto, el dios de la fragua.

El siguiente mes, el invernal *Posideon*, albergaba la fiesta agrícola de *Haloa*, para proteger la germinación del grano en los campos, y estaba dedicado, además de a los dioses del cereal, Deméter y Perséfone, a Poseidón, que, según su epíteto homérico, «ciñe la tierra». Entonces

también se celebraban las Dionisias Agrarias en honor del otro gran dios de la vegetación, con procesiones de fertilidad y fecundidad en los campos bajo el signo del falo y la cesta ritual y con todo tipo de celebraciones de índole carnavalesca, con versos yámbicos y procaces invectivas en son de broma, danzas y cánticos a la divinidad del vino y las procesiones de los *komoi* de donde acaso vino el género literario de la comedia. El mes de *Gamelion* (enero-febrero), dedicado al matrimonio, comenzaba con sacrificios a Apolo *Apotropaios* y *Nymphegetes*, advocaciones que subrayaban respectivamente sus funciones de ahuyentador de calamidades y de protector de los casamientos y de la juventud. Su par divino, Dioniso, recibía también culto en este mes en las fiestas llamadas Leneas, cuya etimología se discute, entre el lagar (*lenos*) y una denominación alternativa de las mujeres del culto dionisíaco, las bacantes o ménades (*lenai*). Pero, como se ha dicho, este era el mes propicio para el matrimonio y ante todo se conmemoraba la fiesta de las bodas sagradas (*theogamia*) de Zeus y Hera, los *Gamelia*.

En el mes de *Antesterion* se celebraba otro importante festival de Dioniso, las Antesterias, en tres días, 11, 12 y 13, en paralelo con las Tesmoforias. Este festival estaba marcado por la apertura del vino, en febrero, para su consumición y se dividía en los días de *pythoigia* (apertura de los cántaros), *choai* (jarras para servir el vino) y *chytroi* (ollas, por la ofrenda que se hacía en ellas en honor de los muertos). Era un momento clave en la epifanía de Dioniso como dios que hace regresar momentáneamente, con sus dones, la edad de oro de la humanidad: era una fiesta de subversión, en la que se desataba la fiesta dionisíaca, los niños probaban el vino, y el mundo de los muertos se mezclaba con el de los vivos. Durante el mes de *Elaphebolion* se celebraba el festival de Asclepio o *Asklepieia*, los *Procharisteia* de Ateneas, en acción de gracias por su protección y, sobre todo las *Grandes Dionisias* o *Dionisias Urbanas*, una espléndida celebración, que marcaba el inicio de la primavera, en nuestro mes de marzo, y en el transcurso de la cual se celebraban las grandes representaciones de teatro durante cinco días, el día 9 del mes para los ditirambos, cantos dionisíacos, el 10 para las comedias y del 11 al 13 para las trilogías trágicas y el drama satírico que les acompañaba.

En este contexto cabe recordar que el teatro griego se vincula en principio a su carácter religioso y a las fiestas dionisíacas de Atenas, las Dionisias Urbanas, Dionisias Rurales, Leneas y Antesterias, aparte de estar directamente relacionado con la democracia ateniense, por su carácter educativo para la ciudadanía y por estar financiado públicamente. Se supone que en la época del primer escritor mítico de tragedias, Tespis, las representaciones tenían lugar sobre un carro, el llamado «carro de Tespis», que quizá tuviera relación con el barco sobre ruedas en que era introducida la divinidad durante las Antesterias en la ciudad, conmemorando la llegada por mar del culto dionisíaco, supuestamente extranjero. Más tarde se organizó la representación sobre una estructura de madera y finalmente en construcciones que aprovechaban colinas, de forma que un gran número de espectadores pudieran sentarse en su falda. Los actores (*hypokritai*), tanto cómicos como trágicos, tenían un papel muy relevante en la ciudad. Siempre varones, al principio solo había uno, Esquilo introdujo dos y Sófocles dejó el número canónico en tres. Vestían con máscara y los coturnos, un calzado elevado por una plataforma de madera, y tenían un traje característico de mangas anchas y largas, adornado según cada papel. El coro —cuyo número y composición, entre doce y quince, varió también según la época— conservaba mucho del carácter religioso de los inicios del teatro, constituyéndose como un verdadero personaje colectivo. Los ciudadanos más pudientes contribuían con su dinero a financiar los coros y los coreutas, en una donación llamada «liturgia», que constituía un honor y un tributo religioso a la ciudad y a sus dioses. En cuanto a los orígenes de la tragedia y la comedia, es una materia que más bien corresponderá al tratamiento del fenómeno literario en la civilización griega en el capítulo 9.

9. Los misterios griegos

Por último, cabe hablar brevemente de los misterios, pues en la religión griega antigua, además de la vertiente oficial y cívica, existían un número de cultos minoritarios y más restringidos que se ocupaban de garantizar un destino feliz para las almas de los iniciados. Se pueden definir, *grosso*

modo, como cultos a dioses y héroes relacionados con la vegetación y la naturaleza que simbolizaban los ciclos de muerte y renacimiento, como es el caso de Dioniso, Deméter, Perséfone, Adonis u Orfeo, y, posteriormente, algunas otras divinidades de origen foráneo como Sabacio, Isis, Osiris o Mitra, que fueron introducidos en el mundo griego en diversas etapas históricas. Los cultos mistéricos, como el órfico, el dionisíaco o el eleusino, cambian la perspectiva del más allá siempre que los *mystai* o iniciados sigan los rituales previstos en nuestro mundo. Son ritos que han de mantenerse en secreto so pena de castigos terribles por parte del grupo de iniciados y también, en el más allá, por la divinidad. Por ello solo se pueden inferir sus rituales a partir de ciertos textos literarios y religiosos. En los misterios, al alma del iniciado le esperaba una enorme dicha en el más allá tras cumplir sus rituales en este mundo, como una recompensa a los justos que, como dice Píndaro:

> […] permaneciendo hasta tres veces a uno y otro lado, se atrevieron a mantener su alma lejos de toda injusticia, recorren el camino de Zeus hasta llegar al baluarte de Crono. Y allí las brisas oceánicas abrazan las Islas de los Bienaventurados. Las flores de oro relucen unas y otras brotan de la tierra, de los brillantes árboles y a las demás las nutre el agua y entrelazan las manos con collares y coronas.
>
> Píndaro, *Olímpicas* II, 68 ss.,
> trad. de D. Hernández de la Fuente

En Atenas los misterios más relevantes eran los de Deméter y Perséfone, cuya justificación mítica se encuentra ya en el *Himno homérico a Deméter* (siglo VII a. C.). El mito que refiere este himno cuenta cómo la diosa madre buscó a su hija, raptada por Hades, durante nueve días y lloró su desaparición hasta llegar a Eleusis, donde el rey Celeo y la reina Metanira la acogieron como nodriza de su hijo recién nacido, Demofonte. Deméter «la que no ríe», según el himno, estuvo seria y sin probar bocado hasta que Yambe, una criada logró hacerla sonreír con sus bromas. Al final, para evitar la cólera de Deméter, Zeus concedió que su hija Perséfone pasara solo una parte del año con el rey de los Infiernos, Hades, y la otra parte con su madre, en el mundo de los vivos. Los viajes de Deméter en busca de su hija, Perséfone, su contacto con el más allá y la difusión de sus cereales y su

culto por toda la tierra, la convierten en una figura clave de los misterios. El mito cuenta que el misterioso héroe eleusino Triptólemo fue elegido por la diosa para transmitir su legado a los mortales, el cultivo del cereal y su culto, y que para ello la diosa le otorgó un carro tirado por dragones. Es una leyenda que prefigura en todo el esquema del culto iniciático.

La peregrinación a la ciudad sagrada de Eleusis, situada a unos veinte kilómetros de Atenas, tenía lugar en el mes de *Boedromion*, como se ha visto más arriba. En Eleusis se cumplía el ritual conmemorativo del mito en honor de las dos diosas —Deméter y Perséfone— en el que participaba la figura mítica de Triptólemo, junto a Eumolpo y Cérix, ancestros míticos de las dos familias de sacerdotes de Eleusis (figs. 55 y 56). También estaba presente de alguna manera en estos misterios el dios Dioniso, en su advocación de Iaco, y como hijo sagrado de Perséfone. Los atenienses que debían ser iniciados en estos misterios pasaban una serie de pruebas, desde el recorrido simbólico de la Vía Sacra desde Atenas a Eleusis en procesión, en unos ritos abiertos a todo el mundo, con tal de que hablasen griego y no estuvieran manchados por delitos de sangre. Tras el recorrido en procesión, las preceptivas purificaciones y el sacrificio de una víctima a las diosas, los que deseaban iniciarse debían marchar la primera noche en ayunas al edificio central de los misterios, el Telesterion, y prepararse para la revelación sagrada bajo la guía de los sacerdotes. Allí, tras la recitación de ciertas contraseñas, el uso ritual de objetos y gestos, y la ingesta de un brebaje de cereales (*kykeon*), remedo del que tomaba Deméter en el mito, y que rompía su ayuno, se producía una visión mística: las propias palabras de *mystes* («iniciado») y *mysterion* se relacionan con el verbo *myo*, «cerrar [los ojos, la boca]». La segunda noche en Eleusis, los *mystai* del año anterior alcanzaban el grado superior de iniciación, el de *epoptai*, «los que han visto». La visión aquí estaba marcada por el temor reverencial en la oscuridad del *telesterion*, la sala de las iniciaciones y por la iluminación repentina con antorchas, con las que Deméter había buscado a su hija en el mito, tras lo cual se representaba el drama místico de la muerte y resurrección de la espiga.

Como en el caso de Dioniso, con el ciclo de la vid, los misterios eleusinos procuraban, mediante la visión mística, una revelación religiosa

relacionada con la continuidad entre la vida y la muerte y centrada en los ciclos de la vegetación. Ambos dioses, Deméter y Dioniso, representan los misterios del pan y el vino, que son clave en el mundo mediterráneo. El dionisismo expresó de otro modo, mediante sus *orgia* en las montañas, la visión mística, esta vez para mujeres, que sucedía en el rito en los montes (*oreibasia*) mediante danzas extáticas que llevaban al frenesí de la posesión por el dios o *enthousiamos* de una manera comparable a la posesión oracular de la Pitia por Apolo. La revelación de los misterios se relaciona así con las visiones y el trance que se alcanza en la danza dionisíaca y con los dones del dios, acompañado por el despedazamiento ritual de un animal (*sparagmos*) cuya carne era consumida cruda (*omophagia*) en comunidad y bajo la dirección espiritual del dios (figs. 61-67 y 103). El coro de las *Bacantes* de Eurípides (135-139) canta así:

> ¡Qué gozo en las montañas, cuando en medio del cortejo lanzado a la carrera [Dioniso] se arroja al suelo, con su sacro hábito de piel de corzo, buscando la sangre del cabrito inmolado, delicia de la carne cruda, mientras va impetuoso por montes frigios, lidios! ¡He aquí a nuestro jefe Bromio, evohé!
>
> trad. de C. García Gual

Es significativo, en todo caso, que los misterios no fueron incompatibles con la vida ciudadana y con la religión cívica, pues el iniciado podía luego regresar a su vida cotidiana y participar en sus obligaciones públicas y religiosas en la *polis*. Su experiencia mística, sin embargo, le confería otra categoría, una fuerte hermandad con los otros iniciados que habían compartido con él la visión, y una unión más íntima con la divinidad, que le garantizaba un conocimiento de los secretos de la vida y la muerte y un cierto trato de favor como uno de los elegidos en el más allá. Como decía el poeta Píndaro (fr. 137), refiriéndose a Eleusis, «¡bienaventurado el que ha contemplado aquello antes de marchar bajo tierra, pues conoce el final de la vida, pero también el divino comienzo!».

Aparte de la idea de la vida después de la muerte, los misterios dionisíacos y también los órficos habían reelaborado ciertos mitos antiguos con un sentido nuevo a la luz de sus doctrinas. Por ejemplo, se reinterpretaba en clave ética y soteriológica el mito del niño Dioniso,

llamado Zagreo, que estaba destinado a ser el siguiente dios rey en la sucesión divina el trono del Olimpo. Su muerte atroz, a instancias de Hera, a manos de los Titanes, que devoran su carne y beben su sangre, supone una suerte de falta originaria en el origen del ser humano hombre, que habría nacido de las cenizas de los Titanes, fulminados por rayo de Zeus en venganza por haber devorado al niño. Por eso también el ser humano tenía un elemento malvado, de los Titanes, pero también otro de origen divino, pues estos se habían comido al niño dios. La idea del cuerpo como tumba del alma (*soma-sema*, era el juego de palabras del orfismo) y otras nociones que recalcaban el origen divino del alma, como la transmigración pitagórica, prefiguraban nuevos esquemas religiosos que modificaron poco a poco la percepción religiosa griega. Si estos esquemas eran minoritarios en los siglos VI-IV a. C., la época helenística y sobre todo la romana vieron una eclosión de esta interpretación mística de las creencias tradicionales, acrecidas por filosofías como el platonismo, del curso del alma y del sentido de la existencia humana.

Finalmente, citemos a Orfeo, cantor místico y figura casi chamánica de la mitología griega, bajo cuyo nombre circularon en la antigüedad textos variados, himnos, poemas y fragmentos de índole teológica, que sirvieron de base dogmática a una secta multiforme y a unas creencias muy influyentes en diversos ámbitos religiosos y filosóficos del mundo griego. Orfeo, como fundador mítico de este movimiento religioso —que ha sido estudiado con gran fascinación pero sigue siendo un gran desconocido—, se diferencia perfectamente del Orfeo como personaje mítico. Como otros grandes poetas legendarios, Orfeo era considerado maestro de sabiduría: como refiere Aristófanes (*Ranas* 1032-1036), él habría enseñado a los griegos los ritos sagrados y la abstención de verter sangre. Desde muy pronto aparece, además, como fundador de ritos y dueño de un saber religioso relacionado con el paso al más allá, acaso por su viaje mítico en pos de su esposa Eurídice. Los textos que se le atribuyen contienen ciertas doctrinas tanto sobre el origen del mundo y de los dioses, como sobre las funciones de estos y el destino final que deparan al alma de los justos, bien alejadas de la religión olímpica tradicional. En ellos Orfeo pasa a ser un profeta de la salvación del alma y de una sabiduría teológica que

fundamentó los llamados «misterios órficos». El período más antiguo de estos testimonios, de tradición oral, puede remontarse al siglo VI a. C., cuando se supone que se configura el ciclo de los poemas y textos sagrados de los órficos. Lo más antiguo que ha llegado hasta nosotros está contenido en laminillas que acompañaban a los muertos en sus enterramientos y consiste en inscripciones con los pasos a seguir después de cruzar el umbral del Hades. Estos hallazgos cautivan aún hoy la imaginación por su importante función religiosa, casi como instrucciones o salvoconductos para el más allá de los bienaventurados. En ellas —halladas en diversos lugares, desde Tesalia a Turios— se encuentran los pasos que el fallecido ha de seguir para ser reconocido como iniciado en los misterios de Dioniso y Orfeo. Una laminilla órfica de Petelia que contiene instrucciones sobre el más allá, reza:

> A la izquierda de las mansiones de Hades encontrarás una fuente
> y a su lado se yergue un ciprés blanco en lo alto,
> a esa fuente no te vayas a acercar demasiado.
> Enfrente hallarás otra, de agua fresca que brota del manantial
> de Mnemósine. Allí hay unos guardias.
> Diles: soy hija de la Tierra y el Cielo estrellado
> y vengo muerta de sed, dadme ahora
> el agua fresca que brota del manantial de Mnemósine.
> Y ellos te darán de beber de la fuente divina
> y después reinarás junto con los demás héroes.
>
> trad. de D. Hernández de la Fuente

Podemos suponer que las doctrinas órficas ya estarían bien consolidadas en la época de estos testimonios y que los ritos se fundamentarían en los textos sagrados del orfismo, poemas que narran mitos alegóricos entre imágenes evocadoras y metafóricas. A partir del siglo V a. C., se puede hablar ya de una «secta órfica», tal y como lo transmiten los testimonios de Platón y Teofrasto, con cierto desprecio por sus secuaces más vulgares. Es de suponer que lo que eran en un principio misterios sagrados había degenerado quizá en una involución supersticiosa y popular. En todo caso, puede decirse que la pervivencia de los misterios griegos tuvo gran relevancia en el imaginario religioso posterior y configuró una cierta

imagen de la religión antigua en su faceta más introspectiva. La historia del orfismo, pero también de otros misterios como los dionisíacos, se prolongará, tal vez en una vertiente más popular, hasta incluso la época imperial romana y sus testimonios poblarán las obras de los más diversos autores. Los textos que han llegado hasta hoy a través de fragmentos y citas bajo el nombre general de «literatura órfica», pertenecen, pues, a épocas muy diferentes (desde el siglo VI a. C. al V d. C.) y en ningún caso pueden atribuirse a un autor histórico en concreto. Como quiera que sea, para entender el contexto de la literatura religiosa que propiciaron los misterios en las épocas helenística y romana, interesa especialmente acercarse al corpus transmitido de himnos órficos, que aglutinan diversas corrientes espirituales y acreditan la fascinante variedad de este culto y su profunda imbricación en la trayectoria posterior de la civilización griega. Los misterios, con su indudable influencia sobre el cristianismo, representan una religiosidad que nos es acaso más cercana y comprensible, aunque precisamente por eso corremos el riesgo de malinterpretarla. Sus postrimerías, como las de toda la religión griega en su conjunto, son un símbolo religioso del anhelo del hombre por la inmortalidad.

6. La guerra y los aspectos militares: *polemos*

> La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.
>
> Heráclito, Fr. DK 53B,
> trad. de S. Mas Torres

Más allá de los conflictos militares que sacudieron la historia de la Grecia antigua, el examen de la guerra y los aspectos relacionados con ella, o con su ausencia, en el milenio de la civilización griega antigua puede revelar mecanismos internos de gran importancia en todo el funcionamiento de la sociedad helénica. Puede decirse, siguiendo el hilo de Heráclito, que gran parte de los movimientos culturales y sociales de la historia del mundo antiguo se vieron condicionados, cuando no propiciados, por todos los aspectos que rodean la organización militar y los fenómenos bélicos. Desde el mundo micénico hasta el surgimiento de la *polis*, sobre la base de una sociedad hoplítica, hasta llegar más adelante a los reinos helenísticos, que dependían en gran medida de los aspectos militares. Los avances en el ejército, desde el uso del carro de guerra a la falange hoplítica o la macedónica, han corrido parejas con las transformaciones sociales de la civilización griega.

1. La guerra de los orígenes: Troya

No se puede dejar de lado, en cualquier tratamiento sobre la guerra en el mundo helénico, un comienzo que se refiera a la guerra legendaria que supone el momento fundacional de la civilización griega: la guerra de

Troya. Una cultura como la griega, basada en un poderoso elemento de cohesión como la épica homérica, ponía en el primer lugar de su historia y su literatura un conflicto bélico que para los helenos había tenido lugar en el pasado sin duda alguna y que, a la vez, había proporcionado ejemplos morales, instrucción militar, pedagógica y literaria y un modelo para siempre. No es de extrañar, por ello, que la guerra gozase de un gran predicamento. Tal vez la historia de la guerra de Troya albergue el recuerdo lejano de una guerra real que llevara a los griegos de diversos reinos del sur de los Balcanes en la edad micénica a combatir en Asia Menor contra una ciudadela poderosa que controlara el paso comercial de los Dardanelos, estrecho marítimo de gran valor estratégico, y cuyo poder, seguramente, suponía una amenaza económica y militar. En todo caso, los grandes historiadores griegos contaban con esta guerra como punto de partida de la historia helena: así, Heródoto la consideraba una guerra real, que tuvo lugar en torno a 1250 a. C. y que alega como causa antigua de la enemistad entre griegos y persas al comienzo de sus *Historias*. En el libro segundo presenta una versión alternativa de la historia según la cual el rey Proteo le habría arrebatado a Paris su amada Helena y la habría custodiado en Egipto durante toda la guerra de Troya, que había sido decretada por los dioses (II 112-120). También para el racionalista Tucídides esa guerra era una realidad histórica que había sucedido mucho antes de Homero y que situaba en los orígenes del pueblo griego:

> Cuantos recibieron el nombre de griegos, primero ciudad por ciudad, cuando gracias a la lengua se iban entendiendo entre sí, y más tarde todos ellos, no llevaron a cabo nada en común antes de la guerra de Troya a causa de su debilidad y por la ausencia de relaciones mutuas. Más tarde hicieron esta expedición porque eran ya más marineros […] A mi parecer, Agamenón organizó la expedición y se puso a su frente porque era el caudillo más poderoso de entonces, y no tanto porque los pretendientes de Helena se vieran obligados por el juramento hecho a Tindáreo.
>
> Tucídides I, 3, 9,
> trad. de A. Guzmán Guerra

Tucídides racionaliza las causas de la guerra y, además, reduce notablemente las dimensiones del conflicto bélico, que considera auténtico pero magnificado por la leyenda y que asimila a una incursión de características casi piráticas:

> Al estar los griegos desperdigados, resistieron los troyanos diez años de lucha abierta, al ser sus fuerzas equilibradas a los enemigos que quedaban al turnarse. En cambio, si hubieran venido con reservas de alimentos, y se hubieran dedicado todos a una a la guerra ininterrumpidamente, sin entretenerse con la piratería y la agricultura, habrían vencido en el combate y habrían tomado la ciudad fácilmente (dado que incluso sin reagruparse todos, sino siempre con una sola parte del ejército, les hicieron frente), e instalándose para un asedio se habrían apoderado de Troya en menos tiempo y sin tantas fatigas. Mas al igual que por la carencia de dinero los acontecimientos anteriores a estos fueron de poca monta, se evidencia por los hechos que también estos a su vez, aun siendo de más renombre que los que les precedieron, resultaron inferiores a la leyenda y a la tradición que en la actualidad circula sobre ellos a causa de los poetas.
>
> Tucídides I, 11,
> trad. de A. Guzmán Guerra

La historia militar griega, comoquiera que fuese, ha de comenzar por la guerra de Troya y su trasfondo real. En la antigüedad, además, aún se podían visitar los restos de la legendaria ciudad de Troya y los escenarios de la guerra: allí rindió honores a los héroes homéricos el rey Alejandro Magno antes de emprender sus campañas contra los persas. Los rastros históricos y arqueológicos de esta guerra, que quedó envuelta en la leyenda, desaparecieron hasta que en 1871, inspirado por la lectura de la *Ilíada*, el arqueólogo *amateur* Heinrich Schliemann se decidió a buscar la antigua Ilión enfrente de la isla de Ténedos, en la costa del Asia Menor. Desde sus descubrimientos se pudo señalar que la creación poética de Homero en la *Ilíada* y también todo el ciclo troyano tenían ciertos ecos históricos que reflejan una época concreta, seguramente el mundo micénico. Hoy día, y pese a que diversos estudiosos han cuestionado prudentemente una identificación demasiado entusiasta entre los versos homéricos y los acontecimientos históricos de la Edad del Bronce en la Hélade y sus inmediaciones, sigue siendo posible hablar de la historicidad de la guerra de Troya y relacionarla con el mundo de los griegos micénicos, que durante los siglos XIV y XIII a. C. habían extendido su dominio comercial y en parte militar por todo el Egeo y las costas adyacentes, con una red de relaciones mercantiles que llegaba hasta los puertos de Levante. Por ello, al comenzar un tratamiento de la guerra en el mundo griego hay que evocar también los ecos de la edad micénica.

Acaso la Micenas histórica pudo ser modelo literario a siglos de distancia, con sus muros de grandes sillares que impresionaron a la posteridad: gran parte de las ciudades que menciona Homero en sus versos, de hecho, son centros de poder con gran peso en época micénica, como es el caso de Pilos. En cuanto a Troya, los restos que Schliemann descubrió bajo la colina turca de Hissarlik atesoran también, más allá de toda duda, un reflejo lejano pero real de la poesía homérica. Pero bajo esa colina se hallaron los restos de más una ciudad, en realidad nueve ciudades superpuestas, nueve Troyas diferentes que habían sido construidas cada una sobre las ruinas de las destrucciones y conquistas anteriores, durante varios milenios. Después de Schliemann, otros arqueólogos afinaron su búsqueda de la Troya más cercana a los supuestos acontecimientos, como Wilhelm Dörpfeld y Carl Blegen, que creyeron que las denominadas Troya VI y Troya VIIa, destruidas violentamente e incendiadas, eran probablemente identificables con la Ilión de Homero, y no la II, donde Schliemann descubrió las famosas joyas llamadas «Tesoro de Príamo». Más tarde, Manfred Korfmann pudo centrar aun más la búsqueda y descubrió una enorme ciudad que se extendía a los pies de la muralla de Troya VI, rebasando los límites de cualquier ciudadela micénica. Fue entonces cuando pareció claro que la ciudad de Troya debía de haber sido un reino más parecido a la órbita del Imperio Hitita, que a los estados palaciales de tipo micénico. Todo apuntaba a una ciudad enmarcada en un ambiente multiétnico, como viene a indicar la *Ilíada* cuando habla de los pueblos «de variadas lenguas» que son los aliados del rey troyano Príamo en la contienda.

Los documentos hititas, de hecho, pueden arrojar cierta luz sobre el poderío militar y económico que llegó a alcanzar Troya y sobre sus relaciones comerciales y militares con el entorno. Los hititas mencionan un tratado con el rey Alaksandus de la ciudad de Wilusa, nombres de los que tal vez Ilión y Alejandro (Paris) sean lejanos trasuntos, así como los *ahhijawa* podrían ser los aqueos (*achaioi*) del poema homérico. Tras la contienda bélica recreada en la epopeya acaso se esconda un eco histórico, alterado por la leyenda, como en otros poemas que aluden a nebulosas realidades: el *Nibelungenlied*, la *Chanson de Roland* y el *Poema de Mío*

Cid. Últimamente ha habido otras propuestas audaces, quizá en exceso, que han relacionado Troya y la guerra en torno a sus murallas con el mundo cilicio y asirio. Así, para R. Schrott, Troya debería ser localizada en las cercanías de Karatepe en Cilicia, cerca de la zona de influencia asiria. Para este autor, Homero debe ser considerado un poeta griego pero afincado en Cilicia y al servicio de los reyes asirios en torno al siglo VII a. C. En cualquier caso, esta propuesta polémica no ha alterado la opinión común en la investigación de situar la Troya histórica bajo la colina de Hissarlik, donde Schliemann excavó. La idea de buscar los rastros de la guerra de Troya en la Edad del Bronce, ya sea en el entorno del Imperio Hitita, ya en el de los palacios micénicos coexiste, sin embargo, con la posibilidad de que ese episodio bélico corresponda a un estrato arqueológico más reciente, es decir, de época submicénica y, por lo tanto, posterior a la fecha convencional del 1200 a. C. que marca el final de los centros palaciales y de la propia Hattusa.

El arte de la guerra durante los inicios del mundo griego, durante la edad micénica, estaba directamente relacionado con la estricta jerarquización de esta sociedad, a las órdenes de un rey, el *wanax*, que era también un caudillo guerrero secundado por los *lawagetas* o «conductores del ejército». El grueso de la población, los labradores y artesanos, formaban el pueblo en armas, que podía ser movilizado en caso de conflicto, y que estaba organizado por la figura del *qasieru*, líder de las comunidades locales dependientes de un *wanax* y que tenía también atribuciones militares. Los datos que transmiten las tablillas de los griegos micénicos acerca de su actividad militar no dejan dudas sobre la importancia del ejército en su vida cotidiana, en su sociedad y en la industria. Poco se sabe de su organización pero sí ha quedado abundante constancia de los gastos ocasionados por el armamento y por la logística militar en los registros palaciales, así como de los movimientos realizados por la flota en las costas de las inmediaciones. A ello se suman los abundantes testimonios de la cultura material y las representaciones iconográficas de las piezas arqueológicas halladas. El estudioso moderno ha podido tener una idea cabal de la importancia del ejército micénico y de la manera en que estaban pertrechados los soldados, con armadura de cuero y

cascos del mismo material tachonados de bronce, una coraza de lino, un escudo defensivo de piel de buey con clavos de metal, como cuenta la epopeya homérica, y un equipamiento ofensivo de espadas, puñales y lanzas con hojas de bronce para la lucha cuerpo a cuerpo y jabalinas y flechas como armas arrojadizas. Los caudillos micénicos parecen destacar, por su parte, por estar pertrechados con vistosos cascos de bronce o de colmillos de jabalí, y corazas y grebas de bronce, que se convierte en el metal bélico por excelencia, acaso las «túnicas broncíneas» de Homero, en lo que para muchos es una evocación lejana de aquel mundo guerrero. Según este punto de vista, que se remonta a los descubrimientos de Schliemann, los héroes de Homero no serían otros que los miembros de la mencionada sociedad estratificada de guerreros de la época micénica, transformados por el espejo deformante de la distancia temporal, la épica y la leyenda. Un pasaje como el siguiente, entonces, podría estar transmitiendo cuatro siglos después del mundo micénico, un cierto recuerdo de aquel ejército:

> Así decían, y Ayante se armó con el deslumbrante bronce. A continuación, cuando hubo cubierto su cuerpo con su entera armadura, se puso en marcha al instante y avanzó como el monstruoso Ares cuando acude a la batalla entre los guerreros, a los que el Cronión empuja a luchar en el furor de la disputa, devoradora del ánimo. Así saltó el gigantesco Ayante, baluarte de los aqueos, sonriendo con gesto sanguinario; sobre el suelo sus pies se movían a largas zancadas, mientras blandía su lanza de larga sombra. Los argivos sentían gran alegría al contemplarlo, mientras que un tremendo escalofrío recorría los miembros de cada uno de los troyanos, e incluso al mismísimo Héctor se le conmovió el ánimo en el interior de su pecho, pero ya no podía echarse atrás ni refugiarse entre la marea de sus guerreros, puesto que era él quien le había desafiado a un combate. Ayante llegó junto a él embrazando su escudo grande como una torre, hecho de bronce y del cuero de siete bueyes, que con esfuerzo había fabricado Tiquio, el mejor sin duda de los curtidores, que habitaba en su morada de Hila; había fabricado el reluciente escudo con siete capas de cuero de toros bien cebados sobre las que había labrado una octava capa de bronce.
>
> Homero, *Ilíada* VII, 206-223,
> trad. de Ó. Martínez García

El héroe homérico Ayante se configura aquí, por su caracterización literaria, como uno de estos antiguos guerreros de la Edad del Bronce, provisto de la armadura que refiere la fuente literaria, de la lanza y del gran escudo. El famoso casco de colmillos de jabalí que Meríones presta a Odiseo en el

libro X (261-265) también puede ser aducido como ejemplo, entre otros muchos. Otro tanto ocurre con el arma fundamental de la época micénica, que aparece mencionada en los documentos administrativos de los palacios y en los restos de la iconografía, y que Homero también destaca: el carro de guerra. La larga trayectoria de estos carros, que fundamentaron el prestigio y el poder de una clase de guerreros de élite en el área de Mesopotamia, Levante y Egipto desde comienzos del II milenio a. C. también se extendió al mundo griego en época micénica. Su huella social y cultural es muy profunda en la civilización griega, por lo que Homero cuenta en su *Ilíada* de sus héroes montados sobre esos carros de dos ruedas y tirados por dos caballos. Con todo, a tantos siglos de distancia, el vate griego parece desconocer la metodología bélica de estos instrumentos de combate que tan buenos rendimientos militares habían producido entre los ejércitos del Próximo Oriente. Y ello porque en la *Ilíada* los héroes son transportados orgullosamente en sus bien pertrechados carros, con parapetos adornados, de uno a otro lado del campo de batalla, pero a la hora de trabar combate detienen sus vehículos y se bajan de ellos para empuñar sus armas y emprender una lucha singular. Quizá aquí se superponen varios siglos y técnicas de combate, pues también vemos a los guerreros aqueos formar en prietas filas de carácter casi hoplítico, aunque luego se desafían a duelos, quizá a la antigua usanza. Desde luego, destaca la ausencia de escenas de batalla con el carro y el hecho de que los combatientes se bajen de él para luchar: «¡Vamos, coge de una vez la tralla y las resplandecientes riendas, que yo bajaré del carro para luchar, o por el contrario enfréntate tú a él y yo me ocuparé de los caballos!» (Homero, *Ilíada* V, 226-228, trad. de Ó. Martínez García).

Otros pasajes, en cambio, contienen claras alusiones al uso del carro como arma ofensiva de combate, y no mero elemento de transporte, como cuando el rey Néstor de Pilos dice:

> ¡Que nadie, fiado de su destreza y valor, se atreva a enfrentarse a los troyanos a solas, destacándose del resto, ni que se quede detrás, pues así seréis más fáciles de batir! ¡Pero aquel guerrero que alcance desde su carro el carro del enemigo, que embista con la lanza, ya que sin duda es mejor de ese modo! ¡Así es como los hombres de antes arrasaron ciudades y murallas, teniendo en sus pechos tal intención y coraje!

Homero, *Ilíada* IV, 303-309,
trad. de Ó. Martínez García

Este pasaje parece sugerir una carga de carros de combate contra el enemigo, pero esta táctica no se utiliza en ningún momento en la *Ilíada*, aunque se supone que puede recrear las funciones militares del carro de guerra en la edad micénica, herederas de su uso como principal arma destructiva entre los ejércitos del Próximo Oriente.

2. Conceptos sobre la guerra: de Homero a la edad arcaica

Las modalidades en que la cultura de la guerra realizó el tránsito a la edad oscura, tras el colapso del mundo micénico, siguen siendo una incógnita, aunque la pervivencia de aquel mundo a través de los versos y leyendas del ciclo épico puede proporcionar algunas pistas. La época previa al surgimiento de la *polis* verá el poderío de la antigua figura subordinada al *wanax*, el *basileus*, que pasa a ser cabeza de comunidades más reducidas, características de las llamadas *dark ages*, y cuyas funciones guerreras se ven enfatizadas. Los poemas homéricos, como se ha dicho, puede que ofrezcan una evocación de las antigüedades heroicas pero en realidad estaban contaminados literariamente por la sociedad y la política de su época. Seguramente, la guerra de Troya, tal y como fue descrita por Homero, nunca tuvo lugar. En cuanto a lo que nos dice sobre el mundo antiguo, sin embargo, es de utilidad porque el poeta compuso su recreación en la época geométrica o del temprano arcaísmo, en torno al siglo VIII o comienzos del VII a. C., con reminiscencias de tiempos heroicos pasados, es decir, del mundo micénico, pero reflejando sobre todo la época en la que vivió. Hay, por así decir, varios niveles cronológicos en su composición, entre las referencias heroicas al pasado, que se ven en ciertos objetos, personajes míticos o comportamientos y aspectos que muestran la contemporaneidad del autor. De ahí el énfasis de Homero en los *basileis*, príncipes que no llegan a ser auténticos monarcas sino más bien unos *primi inter pares* en el contexto de la cúpula nobiliaria. Ellos suponen el paso

previo a la política griega arcaica de las ciudades-estado, formadas por sinecismo a partir de entidades más pequeñas, aldeas o núcleos de población semirrurales y dispersos que habrían estado bajo la autoridad administrativa, judicial, militar y también religiosa de un *basileus*, representante del poder de una serie de familias poderosas que ostentaban la titularidad de los mejores lotes de tierras de cultivo y pastoreo.

Nacía aquí, poco a poco, una nueva moral política y militar que, al mismo tiempo, corría pareja con el alba del mundo aristocrático en la política y la sociedad de la Grecia arcaica. Los caudillos a la cabeza de las grandes familias o clanes de este momento, encabezados por un *basileus* que es primero entre iguales, se caracterizan por la noción y la autopercepción de ser «los mejores» en sus respectivos lugares de origen, es decir, la conciencia de ser los *aristoi*. Los combates entre ellos no podían ser sino singulares duelos entre nobles, que se reconocían respetuosamente y se desafiaban, como sucede en la épica homérica. La nobleza de esta época sin duda alguna se inspiraba en el modelo mítico de los grandes héroes de la epopeya y del mito y fue elaborando un ideal moral y estético de índole aristocrática a la par que regía la comunidad mediante un gobierno oligárquico. Las distintas comunidades de un territorio pugnaban entre sí por la supremacía y fueron agrupándose en sistemas estatales más elaborados, mediante la suma de aldeas o villorrios y su concentración en torno a un punto central donde residía el caudillo.

Militarmente, esto se refleja en la existencia de dos tipos de guerreros, los *promachoi*, caudillos que luchan singularmente y encabezan al ejército en su conjunto como modelo militar pero también moral, y los *laoi*, soldados del pueblo en armas que luchan en destacamentos de combate, seguramente correspondientes a las diversas subdivisiones sociales que surgen en la tradición griega arcaica, como la *phyle*, por ejemplo. Para las armas usadas en esta época por los *promachoi*, quizá podamos confiar en una correspondencia aproximada con los modelos de la épica: eran lanzas, espadas, escudo oval, yelmo con penacho de crines de caballo, etc. Enunciadas ya las dudas sobre el carro de guerra, hay que mencionar la posible existencia de una caballería de compañeros que, aunque no aparece en la épica homérica, es señalada por Aristóteles como una de las unidades

de combate más importantes de la aristocracia. En cuanto al armamento de los soldados de a pie, del *laos* («pueblo»), parece haber consistido en lanzas, escudos y espadas y con una formación en filas y destacamentos que, a tenor de ciertos pasajes homéricos como el que sigue, podría comenzar a parecerse a lo que posteriormente será conocido como falange de combate:

> Luego, cuando todas las tropas estuvieron en orden de batalla junto a sus caudillos, los troyanos avanzaron como pájaros en medio del alboroto y del griterío, con el mismo estruendo que las grullas elevan hasta el cielo cuando escapan del invierno y de la impredecible lluvia y sobrevuelan con estrépito las corrientes del Océano, llevando a los pigmeos la masacre y su destino de muerte, y portándoles, como temprana neblina, una funesta contienda. Los aqueos, en cambio, marchaban en silencio, respirando furor, ávidos en su ánimo de prestarse mutua ayuda.
> Como cuando sobre las cimas de un monte el Noto derrama la niebla, nada grata a los pastores, pero mejor que la noche para el ladrón, y la vista no alcanza cuanto va más allá de un tiro de piedra, así de densa era la nube de polvo que se alzó bajo sus pies conforme avanzaban atravesando la llanura a gran velocidad.
>
> Homero, *Ilíada* III, 1 ss.,
> trad. de Ó. Martínez García

Aunque el símil de las grullas, con los dos ejércitos situándose frente a frente, puede recordar a la lucha en bloques, sin embargo, a este pasaje del canto III le sigue una clara evocación del viejo estilo de combate duelístico, en este caso entre Paris y Menelao, que merece la pena citar por extenso para entender el arte de la guerra en la épica homérica:

> Y cuando, marchando mutuamente al encuentro, estuvieron ya cerca, de entre los troyanos se hizo al frente Alejandro, a un dios semejante, que llevaba a los hombros una piel de pantera, su curvado arco y su espada. Blandiendo dos lanzas rematadas en bronce, desafiaba a los más bravos de todos los argivos a pelear cara a cara en un feroz duelo.

Menelao, rey de Esparta, responde al desafío a combate singular, deseando cobrarse venganza en Paris, pero este, asustado, se vuelve a refugiar entre las filas de los troyanos en una dinámica literaria ambigua que oscila entre el duelo singular y el choque de ejércitos. El poeta parece indeciso entre ambos estilos de combate, pero nos da un claro testimonio de lucha en formación de combate, quizá el más evidente de toda la *Ilíada*, en la

«batalla junto a las naves», cuando Poseidón infunde valor en los aqueos y estos reaccionan ante el empuje de Héctor con una carga:

> Arengándolos de este modo, el Abrazador de la tierra enardeció a los aqueos, y las recias falanges cerraron filas en torno a los dos Ayantes; ni siquiera Ares las despreciaría si marchara entre ellas, ni tampoco Atenea, agitadora de ejércitos. No en vano, eran los más bravos y escogidos los que aguardaban al divino Héctor y a los troyanos, apretando lanza con lanza y encajando firmemente escudo con escudo; apoyados broquel con broquel, casco con casco y guerrero con guerrero. Tan cerradas eran las filas en que se alineaban, que los yelmos de crinado penacho se tocaban con sus relucientes crestones al inclinar la cabeza, y las lanzas se entrecruzaban vibrantes en las audaces manos de los guerreros, cuyo único pensamiento estaba en el frente y ardían en deseos de combatir.
>
> Entonces los troyanos atacaron en bloque; al mando iba Héctor, que cargaba con furia hacia el frente. Y como una roca despedida de un risco, a la que las torrenciales aguas de un río han arrancado de la cima que coronaba tras reventar con su incontenible caudal el puntal que sujetaba la impúdica roca, y ésta vuela en lo alto de salto en salto, haciendo que el bosque retumbe a su paso, mientras que, al no hallar ningún obstáculo, cada vez toma más velocidad, hasta que por fin llega al llano y entonces deja de rodar a pesar de su impulso; así Héctor, por unos momentos, amenazó con abrirse camino hasta el mar fácilmente a través de las tiendas y de las naves de los aqueos sembrando la muerte a su paso. Pero cuando Héctor chocó con las cerradas falanges de los aqueos, tuvo que detenerse al encontrarse con una contundente respuesta; cara a cara con él, los hijos de los aqueos lo rechazaron lejos de sí atacándolo con sus espadas y sus picas de doble punta; así pues, se retiró completamente aturdido, y con un penetrante alarido arengó a los troyanos: «¡Troyanos y licios, y dárdanos que lucháis cuerpo a cuerpo! ¡Aguantad! ¡No por largo tiempo me contendrán los aqueos por más que hayan cerrado sus filas como un auténtico muro! ¡Creo, por el contrario, que cederán ante mi lanza, si de verdad me dio empuje el mejor de los dioses, el atronador esposo de Hera!».
>
> Así diciendo, excitó la furia y el ánimo de cada uno de los guerreros, y en medio de ellos marchó arrogante el Priámida Deífobo, que, embrazando por delante su equilibrado escudo avanzó a paso ligero, moviendo sus pies al amparo de su broquel. Pero Meríones lo apuntó con su resplandeciente lanza y no erró en su disparo, pues acertó en su equilibrado escudo de toro, si bien no llegó a atravesarlo, ya que la larga lanza se quebró por la punta. Entonces Deífobo apartó de sí su escudo de toro y se estremeció en su ánimo a causa del disparo del desafiante Meríones; sin embargo, el héroe Meríones corrió a refugiarse entre las filas de sus compañeros de armas, terriblemente encolerizado tanto por la fallida victoria como por la lanza quebrada, por lo que echó a andar por entre las tiendas y las naves de los aqueos en busca de la gruesa lanza que había dejado en su tienda.
>
> Pero los demás seguían batiéndose, y el desafío de la batalla se alzaba inextinguible. Fue Teucro Telamonio el primero en dar muerte a un guerrero, al lancero Imbrio, hijo de Méntor, de muchas cuadras. Habitaba en Pedeo antes de que llegaran los hijos de los aqueos, y tenía como mujer a Medesicasta, hija bastarda de Príamo, pero cuando arribaron las combadas naves de los dánaos, regresó de nuevo a Ilión, donde, distinguiéndose entre los troyanos, vivía en el palacio de Príamo, quien le tenía en el mismo aprecio que a sus hijos. A éste, el hijo de Telamón le hundió su enorme lanza bajo el oído y a continuación se la extrajo; entonces se desplomó como un fresno que, sobre la cima de una montaña visible a lo lejos, esparce su tierno follaje por tierra al

ser abatido por el bronce; así cayó, y sobre él resonaron sus armas de magnífico bronce. Teucro se abalanzó sobre él ávido de despojarle las armas, pero en el instante en que se abalanzaba, Héctor le disparó su resplandeciente lanza, pero aquél, viendo venir de frente la pica de bronce, logró esquivarla por poco. En cambio, sí que se la clavó en el pecho a Anfímaco, hijo del Actorión Ctéato, en el momento en que este entraba en combate; retumbó al derrumbarse y sobre él resonaron sus armas. Entonces Héctor se abalanzó sobre él con la intención de arrancar de la cabeza del arrogante Anfímaco el casco que llevaba ajustado a sus sienes, sin embargo, en el instante en que se abalanzaba, Ayante cargó contra Héctor con su resplandeciente lanza, pero fue incapaz de alcanzar su carne, pues todo su cuerpo estaba protegido por el terrorífico bronce; no obstante, lo golpeó en el bollón del escudo y, aunque la pica salió despedida con gran fuerza, Héctor se alejó por detrás de los dos cadáveres, y los aqueos aprovecharon para sacarlos a rastras: Estiquio y el divino Menesteo, caudillos de los atenienses, condujeron a Anfímaco entre las tropas de los aqueos, y los dos Ayantes, que ardían en impetuoso valor, hicieron lo propio con Imbrio. Y como dos leones que capturan una cabra ante el embate de unos sabuesos de afilados colmillos y la acarrean por entre la espesa maleza, sujetándola en vilo sobre la tierra con sus quijadas, así los dos guerreros Ayantes sostenían a Imbrio en lo alto y lo despojaban de sus armas. Entonces el Oilíada, lleno de cólera por la muerte de Anfímaco, le separó de un tajo la cabeza de su tierna garganta y la echó a rodar a través de la multitud como una pelota, yendo a caer entre el polvo a los pies de Héctor.

Homero, *Ilíada* XIII, 125-205,
trad. de Ó. Martínez García

Durante cierto tiempo se sostuvo que los testimonios de estos duelos a dos, casi caballerescos, constituían un cierto modo de guerrear que evidenciaba la realidad aristocrática de la edad oscura. Pero hoy no se puede afirmar tal cosa, sino que hay que enmarcar estos duelos en la tradición legendaria, que se remonta a la memoria del pasado, y sobre todo en el ideal aristocrático del *agon*, que luego pervivirá en las competiciones deportivas. Había, con toda seguridad, otros muchos modos de luchar en este tiempo, como por ejemplo mediante el uso del arco y las flechas, o mediante la caballería. Los duelos y los carros de guerra, en cualquier caso, formaban parte de la tradición del imaginario bélico griego. En el marco de la aristía de Diomedes destaca una nueva mención del carro de guerra. Si su uso en la *Ilíada* parece ambivalente y su importancia no parece consistir tanto en su uso militar, sino en el prestigio para quien va subido en él, este otro momento del canto V, la lucha entre Eneas y Pándaro contra Diomedes, hijo de Tideo, incluye una diversa utilización del carro. Este nuevo pasaje nos permite, así, apreciar las modalidades de combate en cuestión:

«¡Eneas, maneja tú mismo las riendas y tus dos caballos! Llevarán mejor el curvado carro bajo las órdenes de su acostumbrado auriga en el caso de que tengamos que huir del hijo de Tideo. No sea que ambos se espanten y se revuelvan y no quieran sacarnos del combate al echar en falta tu voz, y, abalanzándose sobre nosotros, el magnánimo hijo de Tideo nos mate a los dos y se lleve los caballos, de prieta pezuña. Lleva, pues, tú el carro y los caballos, que yo le recibiré con la afilada lanza cuando nos ataque». Así diciendo, subieron [Eneas y Pándaro] al engalanado carro y, llenos de furia, lanzaron contra el Tidida sus veloces caballos. […] aquellos dos se acercaban aprisa, guiando sus raudas monturas. Entonces el ilustre hijo de Licaón le habló primero: «¡Desafiante y obstinado hijo del magnífico Tideo, cierto que no te sometió mi veloz disparo, la amarga flecha, pero ahora de nuevo lo intentaré con mi lanza, y en esta ocasión espero acertar!».

Dijo, y, tras blandir su lanza de larga sombra, se la arrojó y esta fue a impactar en el escudo del Tidida. La punta de bronce lo atravesó en su vuelo y alcanzó la coraza, ante lo cual el ilustre hijo de Licaón proclamó a voz en grito: «¡Tienes herido el costado de parte a parte y no creo que resistas ya mucho tiempo: grande es el honor que me has concedido!».

Y a este, impasible, le respondió el poderoso Diomedes: «¡Fallaste y no me diste! ¡Pero tengo la impresión de que no descansaréis hasta que uno de los dos caiga y sacie de sangre a Ares, el guerrero de escudo de cuero!».

Así diciendo, efectuó su disparo, y Atenea dirigió su pica hacia su nariz, junto al ojo, y le reventó los blancos dientes; el indomable bronce le arrancó la lengua de raíz y la punta apareció por la base del mentón; cayó derribado del carro y, centelleantes y resplandecientes, sus armas resonaron sobre su cuerpo. Los caballos, de veloces cascos, se desbocaron y allí mismo se le aflojaron vida y furor.

Entonces Eneas saltó a tierra con su escudo y su larga lanza, temeroso de que los aqueos arrastraran lejos de él el cadáver. Comenzó a moverse en torno a él, como un león fiado en su coraje, y ante sí blandía su lanza y su equilibrado escudo, ardiendo en deseos de masacrar a cualquiera que se le pusiera por delante, mientras profería espantosos rugidos. Entonces el Tidida cogió con su mano una piedra —esfuerzo descomunal— que dos hombres de hoy no serían capaces de sostener, pero que él levantó con facilidad sin ayuda. Con ella golpeó a Eneas en la cadera, en el lugar llamado cotila, allí donde el muslo gira encajado en ella; de este modo, le aplastó la cotila y le desgarró ambos tendones, desollándole además la piel con la áspera roca. Entonces el héroe cayó de rodillas y permaneció inmóvil apoyando su gruesa mano sobre la tierra, mientras la negra noche cubría sus ojos.

En ese instante habría perecido el señor de guerreros Eneas si al momento no le hubiera reconocido la hija de Zeus, su madre Afrodita, quien lo había concebido de Anquises cuando éste se encontraba cuidando de sus bueyes. Entonces derramó sus blancos brazos en torno a su querido hijo y, arrodillada ante él, lo envolvió en los pliegues de su reluciente peplo para que hiciera de muro contra los proyectiles y ninguno de los dánaos, de rápidos potros, le clavara su bronce en el pecho y le arrancara su ánimo.

Homero, *Ilíada* V,
trad. de Ó. Martínez García

Como se ve, en el carro van dos héroes, uno de los cuales guía las riendas mientras el otro arroja un venablo contra Diomedes. Pero en el momento

clave del combate, el héroe Eneas salta a tierra para disponerse a luchar cuerpo a cuerpo. Se constata así, de nuevo, la ambigüedad entre estilos de combate de épocas diferentes, tal vez el evocado y el contemporáneo, que se han conservado literariamente en estos pasajes del poema homérico. En todo caso, el ideal de la guerra en la civilización griega será, por excelencia, la representada con toda su ambivalencia por el poeta llamado Homero.

3. El ideal heroico y la ética aristocrática

La sociedad griega arcaica, como el ejército, iban ganando poco a poco en complejidad y, además del *basileus* y su consejo, la Boulé, cuyos miembros pertenecían a las familias aristocráticas del lugar, se crearon otras magistraturas civiles o religiosas para cada función específica del gobierno de la naciente ciudad. El mundo de la nobleza es, en cualquier caso, fundamental para entender el comienzo de las magistraturas militares en esta época. Entre los clanes nobiliarios más célebres de entonces pervivieron los nombres de los Eupátridas de Atenas o los Baquíadas de Corinto. Su desarrollo militar, como era propio de familias pudientes, se fundamentaba en la posesión de tierras y animales, además de armamento y objetos de lujo. No en vano, aparte del singular combate aristocrático, las luchas de la época destacan por la caballería de *aristoi*. Solo ellos podían permitirse caballos y armas de esta categoría. A imagen de los héroes homéricos, que desarrollan sus *aristeiai* o combates singulares en los que un noble brillaba militarmente por derrotar a sus enemigos, los clanes modelaban sus actuaciones a partir de paradigmas míticos y tradicionales, que se celebraban en la épica y en las exaltaciones literarias y musicales de los banquetes en común de las clases altas. Nada mejor, en fin, para definir el concepto aristocrático y competitivo del héroe que las palabras de Heráclito (frag. 29 DK): «Los mejores exigen una cosa por encima de todas: gloria imperecedera entre los mortales».

El héroe destaca en el combate, como se ve a lo largo de la *Ilíada*, en los momentos bélicos culminantes del poema, que están fundamentalmente dedicados al relato de las hazañas guerreras de diversos héroes: su *aristeia*.

Esta narración constituye una secuencia convencional y fija en el poema de Homero y se refiere a Diomedes (canto V), Agamenón (canto XI), Patroclo (canto XVI), Menelao (canto XVII) y Aquiles (cantos XIX-XXII). Se puede subdividir en cinco secciones: la descripción del armamento del héroe para la batalla previa a su entrada, mientras una divinidad le infunde furor; el abatimiento de un adversario poderoso que cambia el curso del combate; su irrupción en las filas enemigas, desbaratándolas; la herida del héroe que le obliga a retirarse momentáneamente y su regreso triunfal, tras invocar a un dios, matando a un importante enemigo; y al fin la pugna en torno al cadáver de este enemigo caído que le es arrebatado al héroe por intervención divina. Veamos ahora un pasaje característico de la acción militar de un héroe iliádico, en este caso el momento culminante de la aristía de Diomedes en el canto V del poema, cuando el héroe, inspirado por la diosa Atenea, cae entre las filas de los troyanos y causa una gran matanza:

> Así diciendo, se fue Atenea, de ojos de lechuza, y sin perder un instante el Tidida acudió a mezclarse entre los hombres de la vanguardia, y si ya antes ansiaba en su ánimo batirse con los troyanos, entonces se apoderó de él una furia tres veces más grande. Y como cuando el pastor que vigila en el campo sus lanudas ovejas hiere a un león que ha saltado al redil, pero no consigue doblegarlo, sino que, por el contrario, excita su furia, y entonces el pastor corre a esconderse al establo, dejando indefensas a sus ovejas —abandonadas, éstas se amontonan despavoridas, hacinándose unas encima de otras— y el furibundo león aprovecha para escapar del hondo redil, así de furioso irrumpió entre los troyanos el poderoso Diomedes.
>
> Entonces abatió a Astínoo e Hipirón, pastor de gentes; a uno lo alcanzó con su lanza rematada en bronce sobre una tetilla, mientras que al otro lo golpeó con su enorme espada en la clavícula, junto al hombro, descuajándoselo del cuello y de la espalda. Dejándolos, pues, allí, salió en persecución de Abante y de Poliído, hijos de Euridamente, el viejo intérprete de sueños; éstos habían partido sin que el anciano les revelara los sueños, y a ellos el poderoso Diomedes los despojó de sus armas. A continuación fue en busca de Janto y Toón, hijos muy queridos de Fénope, al que la detestable vejez lo consumía sin haber engendrado otro hijo a quien poner a cargo de su hacienda; a ellos Diomedes los despojó de sus armas, arrebatándoles la vida y dejando a su padre lamento y desdichada tristeza ya que no pudo recibirlos a salvo de vuelta de la batalla y su hacienda acabaron repartiéndosela lejanos parientes.
>
> También allí se apoderó de dos de los hijos del Dardánida Príamo, Equemón y Cromio, que marchaban sobre el mismo carro. Como el león que, irrumpiendo entre el ganado, despedaza la cerviz de la ternera o la vaca que se alimenta en el pasto, así el hijo de Tideo desmontó violentamente contra su voluntad a los dos de su carro, y a continuación los despojó de su armadura y entregó los caballos a sus hombres para que los llevaran a las naves.
>
> Trad. de Ó. Martínez García

El ejemplo perfecto del ideal de los *aristoi* es el propio arquetipo de héroe guerrero de la épica homérica: lo encarna Aquiles, el mejor de los griegos, a cuya cólera se dedica el gran poema de la épica griega y, por extensión, de la tradición literaria de Occidente. En realidad, a ojos modernos, podría parecer un héroe egoísta y sanguinario, que solo piensa en obtener gloria sin ninguna cortapisa moral o religiosa, pero se rige precisamente por el código de honor que lleva a obtener la fama inmortal más allá de cualquier condicionante y por encima de todos, especialmente de sus iguales, los *aristoi*. Como representante de una categoría que está más allá de lo corriente, no en vano es hijo del mortal Peleo, rey de Ptía, en Tesalia y la diosa marina Tetis, Aquiles desea ser el mejor entre los mejores. El orgulloso héroe representa como ningún otro el ideal aristocrático y guerrero griego de esta época prehoplítica, «ser siempre el mejor y mostrarse con mucho superior a los otros», como afirma el propio Aquiles en la *Ilíada* (XI, 784).

La ética aristocrática, en fin, fue enormemente influyente a la hora de diseñar el ideal bélico. Dicha ética estuvo condicionada por las relaciones entre las casas nobiliarias por vínculos de hospitalidad, sancionados por la religión, que obligaban a mantener una reciprocidad política, comercial y militar. La ya mencionada institución de la *xenia*, inspirada sobremanera en los pactos entre los caudillos de Homero, nació en un principio para posibilitar el trazado de redes de obligaciones entre los aristócratas, un apoyo mutuo de toda índole que resultaba de gran utilidad para cuando los *aristoi* se ponían en ruta. Un viaje con destino a un oráculo o santuario que exigiera una estancia larga en otras ciudades era posible en virtud de la red de acogida y hospitalidad que se dispensaban los nobles en cada territorio. Una institución de este calibre, que comenzó siendo típica de la aristocracia guerrera, se extenderá más adelante a los viajes comerciales, de exploración o colonización. Otro componente fundamental de esta ética belicosa era la noción de competitividad, que se expresaba mediante la rivalidad (*hamilla*) o enfrentamiento (*agon*) en el uso de las armas, en los festivales religiosos con competiciones de destreza en su uso, y en la vida en general. Estas ideas procedían ciertamente de la esfera bélica y tenían una indudable raigambre homérica, como se ve en las pugnas de los héroes de la *Ilíada* por

ver quién es el mejor, batirse en duelo o destacar más que nadie en las aristías. El propio concepto de héroe se basa en esta competitividad militar: los héroes ostentan, en el marco del mito y sobre todo de la literatura que se fragua en esta época, un nivel superior que destaca de la humanidad en general y que se define por el afán de ser siempre el mejor, realizar hazañas memorables en combate y tener un breve pero glorioso paso por el mundo. La brevedad de la vida del héroe iba implícita en la propia etimología popular de la palabra griega que designa a estos personajes que «mueren antes de tiempo» (aunque *heros* provenga de «defensor» con más verosimilitud). Los héroes tebanos del ciclo de la ciudad de las Siete Puertas o los aqueos y troyanos del ciclo de Ilión —las dos grandes sagas heroicas inspiradoras de esta ética guerrera aristocrática que menciona Hesíodo en *Trabajos y días,* 156 ss.— son hombres excepcionales que se rigen por un código de honor que les impulsa a buscar la gloria y la fama a través del riesgo. Su momento culminante es, sin duda, la muerte en combate: a algunos de ellos, como a Protesilao, el primero de los héroes griegos que pisó suelo troyano y fue abatido por los enemigos, se le recuerda por poco más que una mención fugaz de la épica a la hora de morir. La antigua poesía catalógica se deleita en la enumeración de los nombres de los caídos, es decir, del momento clave del heroísmo, que se cifra en la muerte en combate. Como dice Hesíodo, a esta raza de héroes del mito «los aniquiló la guerra maldita y el feroz combate, a los unos en torno a Tebas la de siete puertas, en el país de Cadmo, pues luchaban por los rebaños de Edipo, y a los otros llevándolos en naves por encima del inmenso océano hasta la costa de Troya, en busca de Helena, la de hermosa cabellera». En efecto, la idea aristocrática de *agon* no permitía una muerte tranquila en la vejez.

La fama imperecedera, el *kleos* homérico, es el único trofeo ansiado por estos héroes, de los que Aquiles puede que sea el epítome perfecto. Se diría que son conscientes de su breve destino y saben que la única manera de ganar la inmortalidad es mediante sus gestas excepcionales. Aquiles intuye en la *Ilíada* que su gloria será cantada por los poetas venideros, y ciertamente no se equivocaba. Los juegos funerales y tributos en honor de su amigo Patroclo al final del poema representan una conmemoración en

honor de los guerreros caídos que consiste en pruebas de destreza militar, combate y velocidad en los carros: esta ocasión sirve también para que los *aristoi* se midan en todo tipo de pruebas deportivas, práctica para el combate posterior y antecedente de los certámenes atléticos de época histórica, como se verá en el capítulo siguiente.

Desde mediados del siglo VIII a.C., aunque la aristocracia seguía dominando el mundo griego, se abre camino un cambio progresivo en su civilización, marcado por el crecimiento de la población, la creciente concentración de la misma en núcleos urbanos y la creación de una nueva clase de personas enriquecidas por la agricultura. La literatura, como era el caso de la lírica, celebra los ideales y el modo de vida de la aristocracia, una clase de iguales que se reúnen en competiciones deportivas para retarse en esos duelos singulares, que beben y comen juntos en el *symposion* (literalmente, la «bebida en común»), cuyos orígenes se pueden remontar a esta época. Los aristócratas que se congregan en una de estas comidas en común tienen la consideración igualitaria de *hetairoi* o «compañeros»; en el contexto del simposio lo son de mesa, pero la implicación militar es que son compañeros de armas y celebran en el banquete su amistad y alianza inquebrantable en el combate. Los códigos de estos banquetes de iguales son estrictos y marcan diferencia social muy notable con las clases inferiores. Bajo la dirección del simposiarca, que marca las normas de esta reunión para exaltación del compañerismo noble, se recuerdan las hazañas bélicas, se conversa, se escucha música y se canta y se juega a diversos juegos simposíacos (fig. 64b).

Pero la nobleza, que seguía dominando el discurso estético y ético, ya no podía imponer totalmente su voluntad en las nuevas unidades políticas que iban consolidándose, las ciudades-estado o *poleis*, y se empezaba a ponderar en este momento más bien la moderación y la capacidad de pacto antes que las viejas e inflexibles virtudes heroicas y militares. Como un caso peculiar se puede mencionar en este contexto la guerra entre Calcis y Eretria, dos ciudades de la isla de Eubea, que representa en cierto modo el declinar del viejo estilo de combate aristocrático y el paso al nuevo mundo de la falange y la disciplina hoplítica en la Grecia arcaica. La llamada Guerra lelantina, que enfrentó entre sí a ambas ciudades en las últimas

décadas del siglo VIII a. C. en la llanura del mismo nombre que las separaba, parece haberse originado por una disputa territorial o de algún otro tipo entre las comunidades aristocráticas de estas dos ciudades. En el marco mencionado de la ética aristocrática, la lucha entre ambas ciudades obligó por vínculos de hospitalidad a otros nobles de otras ciudades y así el conflicto adquirió mayores dimensiones, de forma que, como recuerda Tucídides (I, 15), toda Grecia se dividió en apoyo de uno u otro bando. Esta suerte de primera guerra panhelénica, prefigurando acaso el enfrentamiento global y a gran escala de la posterior guerra del Peloponeso, se concretó en una serie de escaramuzas esporádicas, seguramente entre unidades de *aristoi*, que se prolongó en el tiempo y no dejó vestigio de ninguna batalla memorable. Sin embargo, en el ambiente social belicista de la época arcaica, la guerra era recordada como una suerte de sucesión de duelos a la manera homérica, al viejo estilo nobiliario, en los que no cabían las «nuevas» y vulgares técnicas de combate a distancia, como el arco y las flechas o las cargas de infantería pesada. En una inscripción de la que dio testimonio el geógrafo Estrabón (X, 1, 12) se prohibía el uso de armas de largo alcance en esta contienda. Así canta, a este propósito, el lírico Arquíloco de Paros:

> No, no se tenderán muchos arcos, ni espesas las hondas
> serán, cuando Ares convoque al tumulto en el llano;
> pero sí cumplirá su doliente tarea la espada;
> que en tal estilo de lucha son diestros los célebres
> lanceros señores de Eubea.
>
> Arquíloco, *frag*. 3 Diehl,
> trad. de J. Ferraté Mora

Salta a la vista la contraposición de estilos de combate entre el antiguo, ligado al duelo de espada y lanza, típico de las aristías guerreras de Homero y celebrado por la tradición militar aristocrática, y el más moderno, en el que las armas arrojadizas empiezan a desempeñar un papel importante. El resultado de este conflicto fue, en cierto modo, épico, pues terminó con el exterminio de la vieja nobleza de Eubea, según acabaron cayendo en los combates singulares cuerpo a cuerpo todos los aristócratas, que fueron tan

venerados como los viejos héroes homéricos. El advenimiento de la nueva época, y por ende de una nueva forma de lucha, había dejado estas manifestaciones heroicas como un elemento del pasado mítico.

4. La guerra hoplítica

En el siglo VII a. C., cuando la población griega comienza mayoritariamente a organizarse en las nuevas entidades políticas, las ciudades-estado compuestas de una comunidad de ciudadanos libres, se impuso gradualmente la participación de estos en la lucha por su patria, que, en muchos casos, eran guerras de fijación de fronteras. En este contexto era lógico que se produjera una transformación de la táctica bélica, y que los combates nobiliarios y las cargas de caballería de los «mejores» dejaran lugar a otro estilo de combate, caracterizado por la organización de unidades de infantería pesada con participación igualitaria de los miembros del cuerpo ciudadano. Con la estabilización del modelo político de la ciudad-estado y la necesidad del acuerdo entre sus diversas clases sociales como base de la convivencia en la comunidad se vincula también la evolución en la historia militar hacia la sociedad hoplítica, en la que cada elemento de la *polis* debe contribuir militarmente al ejército, y la lucha en formación ciudadana, en la falange.

El nacimiento del modo de guerra hoplítico y en falange ha sido explicado de forma muy sugestiva por el historiador V. Hanson asociándolo con el surgimiento de una clase de ciudadanos iguales y libres, que explotan su *kleros* o trozo de terreno patrimonial y forman con su *oikos* una nueva idea de colectividad. Había una estrecha vinculación del ciudadano soldado griego con su tierra: puede imaginarse, así, el peso de los ciudadanos libres en su lucha por la defensa de su sistema de vida. Una nueva clase de guerra surge así con las tres Guerras Greco-persas (499-448 a. C.): batallas de gran intensidad y ferocidad, pero muy breves en comparación con los largos duelos aristocráticos y con el tipo de guerra característica de la época arcaica. El combate así es un acto decisivo en lo que Hanson —y con él, también el historiador militar John Keegan— ha propuesto como el

nacimiento «del modo occidental de hacer la guerra». La lucha hoplítica, la falange compuesta por ciudadanos libres e iguales, es, de nuevo, un destello en el que podemos reconocer el inicio de la tradición occidental de la batalla como choque decisivo en una jornada o unas pocas horas: un duelo de colectividades.

Así, el desarrollo de la táctica de la falange tendrá lugar desde la constitución definitiva del modo de vida en la *polis*, salvando la discordia social, y alcanza su punto culminante en el siglo V a. C. Se trataba de una formación en la que los soldados se integraban en un orden de filas y en unidades regulares y ordenadas, compuestas por soldados de infantería llamados hoplitas (de *hoplon*, un tipo de escudo redondeado), caracterizados por el armamento pesado. La falange era una formación cerrada, normalmente compuesta de un número de cuatro a ocho filas, según se encuentra en tratadistas posteriores, que reflejaba en cierto modo el nuevo ideal de la *polis*. Lejos de las aristías homéricas y de los duelos, los ciudadanos-soldados se apoyaban unos a otros, en una formación blindada en la que la protección del flanco de un soldado dependía real pero también simbólicamente de su compañero. La falange estaba formada por varias filas en profundidad que permitían sustituir con rapidez a los caídos mientras que los soldados de la retaguardia presionaban para que no decayera el ímpetu guerrero. El armamento estaba compuesto, aparte del escudo circular, de lanza, espada, coraza y yelmo. El casco de tipo corintio, con penacho llamativo, era el más común, con una abertura en forma de T para la boca y los ojos. Los hoplitas, con su equipamiento militar de cerca de 36 kilos, y su lucha en formación cerrada, escudo contra escudo, eran ciudadanos que mantenían y cuidaban su armamento con orgullo, como canta Alceo en una célebre descripción poética:

> Destella la enorme mansión con el bronce;
> y está todo el techo muy bien adornado
> con refulgentes cascos, y de ellos
> cuelgan los albos penachos de crines
> de caballo, que engalanan el arnés
> de un guerrero. De ganchos que ocultan
> que están enganchadas las grebas brillantes
> de bronce, defensas del más duro dardo,

los coseletes de lino reciente
y cóncavos escudos cubren el suelo.
Junto a ellos están las espadas de Cálcide,
y muchos cintos y casacas de guerra.
Ya no es posible olvidarnos de eso,
una vez que a la acción nos hemos lanzado.

Alceo, Frag. 357, Label-Page
trad. de C. García Gual

Este tipo de armamento, atestiguado arqueológicamente desde mediados del siglo VIII a. C., está representado en la decoración del célebre «Vaso Chigi» (siglo VII a. C.) o en otros de la misma época, que es un testimonio de la formación hoplítica en su fase más primitiva (fig. 70). En él se aprecia el enfrentamiento de dos unidades hoplíticas enemigas, evocando la forma en que los soldados afrontaban el choque, aunque parece que, en esa fecha, no se habían desarrollado todavía las formas tácticas que hicieron de la falange una muralla de escudos, y, de sus integrantes, un conjunto solidario, que funcionaba al unísono. Cuando, al fin, uno de los dos bloques cedía a la presión, los hoplitas vencidos se daban la vuelta y emprendían la fuga abandonando su escudo y sus armas, lo que les permitía salvar la vida. En el lugar en que la falange vencedora había hecho darse la vuelta al enemigo se levantaba el *tropaion* (de *trope*, «vuelta») o «trofeo», un pequeño monumento de la victoria erigido con armas de los vencidos. Cabe recordar aquí también el carácter religioso del hecho bélico en Grecia: el trofeo, o parte de él (un diezmo en época clásica) se consagraba a la divinidad tutelar en acción de gracias.

Las armas y formación condicionaban la manera de luchar, siempre de frente y plantando los pies para resistir los empujes enemigos, en una táctica de ganar terreno mediante el choque frontal con las unidades enemigas. La clave del éxito residía en la cohesión de los hoplitas que formaban la falange. El escudo circular y convexo (llamado *hoplon* o *aspis koile*), contaba con unos 90 centímetros de diámetro y estaba fabricado con una estructura de madera cubierta con bronce. En él residía el fundamento de la falange hoplítica, pues estaba dotado de doble empuñadura, para el antebrazo y la mano: una correa para el puño situada en el borde y llamado

antilabe y también una hebilla de bronce en el centro del escudo (*porpax*) a través de la cual pasaba el antebrazo. Estos accesorios permitían sujetar los pesados escudos con un solo brazo y reducir el cansancio del soldado, además de procurar mayor posibilidad de movimiento protector en todas las direcciones. Sin embargo, el escudo cubría un solo flanco. La solidaridad entre hoplitas se reforzaba así, como se ha dicho, pues cada uno defendía su flanco izquierdo más el flanco derecho de su compañero adyacente, como recuerda Tucídides, en un célebre apunte sobre la táctica de la falange:

> Todos los ejércitos en el transcurso del combate tienden a desplazarse hacia la derecha, de tal modo que ambas formaciones desbordan con su flanco derecho el lado izquierdo enemigo; ello ocurre porque los soldados sienten miedo y acercan lo más posible su lado no protegido al abrigo del escudo del hombre alineado a su derecha, en la idea de que cuanto más apretada es la fila más protegidos quedan. El primer causante de este comportamiento es el hombre que va en cabeza por la derecha, preocupado continuamente de sustraer del enemigo su lado al descubierto. Y a él le siguen los demás, dejándose llevar de idéntico temor.
>
> Tucídides,
> *Historia de la Guerra del Peloponeso*, V, 71,
> trad. de A. Guzmán Guerra

Para el enfrentamiento breve y feroz de las falanges de combate se elegía un lugar llano. Los hoplitas formaban en masas compactas, en una falange o rodillo, que debía aguantar el choque con el grupo enemigo. Tras el sacrificio inicial, la *sphagia*, mediante el cual se ofrecía una víctima propiciatoria, se producía el encuentro brutal entre los dos ejércitos ciudadanos, animados por el peán, el grito de guerra griego: *¡eleleu!* La fortaleza era fundamental en este duelo de empuje, porque no se enfrentaban al filo de una espada, sino a una aguda punta de hierro de una larga lanza que, impulsada por toda la fuerza de la falange rival, lo penetraba todo salvo el mejor metal. Ni que decir tiene que, poco después del primer choque, la mortandad en la primera línea era enorme. Los comandantes de la falange se situaban seguramente en la primera línea demostrando la ética de combate heredada de los poemas homéricos. Cada soldado elegía un blanco con su lanza, intentando introducirla en alguna rendija para causar el mayor daño posible: era un momento de confusión y presión entre las dos masas de hombres contendientes que suponía un ahogo

tremendo mientras caían los muertos atravesados por las lanzas. Esto provocaba brechas en la formación, que eran aprovechadas por el rival para el *othismos*, el empujón con el escudo para ensanchar la apertura y meterse más en las líneas enemigas. Cuando una de las falanges finalmente se rompía, se producía la *pararrhexis* o «rotura»: la derrota era entonces inevitable y se producía el pánico y la huida de los perdedores. Los primeros fugitivos estaban condenados, pues los hoplitas vencedores tenían fácil darles caza, pero si se organizaban en grupos podían tener posibilidades de éxito.

La huida, por supuesto, era indeseable en la moral guerrera hoplítica y estaba simbolizada por la pérdida del escudo dejado atrás en la carrera, como el resto de las pesadas armas, para poder correr mejor. El escudo, decorado con un *episema* o emblema para infundir terror en el enemigo, era el más preciado (y costoso) símbolo del hoplita y representaba su honor: de ahí la máxima que repetían las madres espartanas a sus hijos, que cita Plutarco en sus *Apotegmas* al partir hacia el combate, «o con él o sobre él», refiriéndose a que era preferible volver muerto, con el cadáver sobre el escudo, que perderlo en combate al huir. Y de ahí los escandalosos versos de Arquíloco sobre su escudo:

> Algún Sayo alardea con mi escudo, arma sin tacha,
> Que tras un matorral abandoné, a pesar mío.
> Puse a salvo mi vida. ¿Qué me importa el tal escudo?
> ¡Váyase al diantre! Ahora adquiriré otro no peor.
>
> Arquíloco, *frag*. 5 West.
> trad. de C. García Gual

La falange era vista como una compacta unidad militar, basada en el apoyo mutuo y en la confianza de sus miembros, ciudadanos libres e iguales y compañeros. Ya no es el *laos*, el pueblo en armas secundando a un caudillo noble y aguerrido, sino una sociedad de ciudadanos en armas la que se pone en marcha en la falange. Este estilo de lucha está asociado con el tipo de participación política que se consolida en las *poleis* durante el siglo VI a. C., como sugiere Aristóteles:

> También entre los griegos el primer régimen después de las monarquías se forma a partir de los combatientes; al comienzo, a partir de los caballeros (pues la guerra basaba su fuerza y superioridad en la caballería, ya que sin organización eran inútiles los hoplitas, y sobre tal tipo de soldados ni había experiencia ni táctica, de tal modo que en la caballería radicaba la fuerza); pero, con el crecimiento de las ciudades y con la pujanza de los hoplitas, fueron más los que participaban en el gobierno; por consiguiente, a las que nosotros damos el nombre de repúblicas los antiguos las llamaban democracias.
>
> Aristóteles,
> *Política*, 1297 b,
> trad. de C. García Gual y A. Pérez Jiménez

Pero la evolución en la historia militar y en la táctica de combate que supuso la falange influyó también en la historia cultural y política de la civilización griega. Aunque no es este el lugar para tratar el tema, hay que asociar este estilo de combate al surgimiento de una nueva clase enriquecida por la agricultura, la artesanía y el comercio en todo el mundo griego, una nueva clase emergente que hará sombra progresivamente a la aristocracia tradicional de los *aristoi* y que se verá reflejada en el nuevo equilibrio político y militar. El trasfondo de esta nueva guerra es, como recuerda Hanson, económico y agrícola, dando fe de la relevancia de las explotaciones agrícolas en la civilización griega (sobre ello se volverá en el capítulo 8), pero también derivado de un cambio de paradigma político.

Comprar armas estaba a disposición ya de cualquier ciudadano de bien, y no solo de los nobles, y todo aquel que fuera ciudadano y pudiera adquirir sus armas hoplíticas podía entrar en combate y realizar hazañas colectivas del mismo nivel que las antiguas de los aristócratas en duelo singular. Además, en la etapa histórica de la tiranía, algunas figuras que fueron encumbradas al poder se apoyaron especialmente en los hoplitas y en la exaltación de su función para alcanzar el poder a expensas de la clase alta tradicional: la falange fue, en ocasiones, un instrumento de los tiranos para consolidar su influencia.

A excepción de Esparta, donde todos los ciudadanos eran hoplitas, esta nueva infantería pesada estaba compuesta de la clase media que se situaba en la jerarquía social de la *polis*, a la postre mayoritaria, y su apoyo sería determinante para obtener el poder en la ciudad. El hecho de combatir junto a los conciudadanos en pie de igualdad dotaba a la falange de hoplitas de

una dimensión moral nueva, que superaba el viejo código aristocrático de la gloria (*kleos*) individual a toda costa. Los choques breves y violentos excluían la derrota total en el sentido moderno: como apunta Hanson, estas batallas eran luchas entre modestos terratenientes que trataban de limitar la guerra y sus efectos, muertes, heridas y despojos, por acuerdo mutuo, a un solo enfrentamiento de corta duración e intenso combate.

La falange y todos estos condicionamientos políticos, sociales y éticos que se han comentado aparecen extraordinariamente descritos por el poeta Tirteo (segunda mitad del siglo VII a. C.) en su exhortación a los espartanos. Se estaba generando una nueva ética ciudadana en las diversas *poleis*, la del ciudadano que lucha junto a sus iguales (*homoioi*) por su patria, un motivo de honda significación ética, política y social que es objeto de exaltación en estos versos.

> […] Avancemos trabando muralla de cóncavos escudos,
> marchando en hileras Panfilios, Hileos, y Dimanes,
> y blandiendo en las manos, homicidas, las lanzas.
> De tal modo, confiándonos a los eternos dioses,
> sin tardanza acatemos las órdenes de los capitanes,
> y todos al punto vayamos a la ruda refriega,
> alzándonos firmes enfrente de esos lanceros.
> Tremendo ha de ser el estrépito
> en ambos ejércitos al chocar entre sí los redondos escudos,
> y resonarán cuando topen los unos sobre otros […]
> Pues es hermoso morir si uno cae en la vanguardia
> cual guerrero valiente que por su patria pelea.
> Que lo más amargo de todo es andar de mendigo,
> abandonando la propia ciudad y sus fértiles campos,
> y marchar al exilio con padre y madre ya ancianos,
> seguido de los hijos y de la legítima esposa.
> Porque ése será un extraño ante quienes acuda
> cediendo a las urgencias de la odiosa pobreza.
> Afrenta a su linaje y baldona su noble figura
> y toda clase de infamia y ruindad le persigue.
> Si un vagabundo así ya no obtiene momento
> de dicha ninguno, ni vergüenza ni estima ninguna,
> entonces con coraje luchemos por la patria y los hijos,
> y muramos sin escatimarles ahora nuestras vidas.
> ¡Ah jóvenes, pelead con firmeza y codo a codo;
> no iniciéis una huida afrentosa ni cedáis al espanto;
> aumentad en vuestro pecho el coraje guerrero,

y no sintáis temor de hacer frente al enemigo!
Y a vuestros mayores, que ya no conservan ligeras
rodillas, a los viejos, no les abandonéis atrás al retiraros.
Vergonzoso es, desde luego, que caiga en vanguardia
y quede ante los jóvenes tumbado un hombre ya maduro,
que tiene ya blanca la cabeza y canosa la barba,
y queda exhalando su ánimo audaz en el polvo,
con el sexo cubierto de sangre en sus manos
—bochornoso espectáculo es ése y exige venganza—
y su cuerpo desnudo. En cambio, todo es bello en un joven,
mientras la flor flamante de amable juventud posee.
Es admirado por los hombres y suscita amor en las mujeres
mientras está vivo, y hermoso es si cae en la vanguardia.
Así que todo el mundo se afiance en sus pies y se hinque
en el suelo mordiendo con los dientes el labio.[…]
Los que se atreven, en fila cerrada, a luchar
cuerpo a cuerpo y a avanzar en vanguardia,
en menor número mueren y salvan a quienes les siguen.
Los que tiemblan se quedan sin nada de honra.
Nadie acabaría de relatar uno a uno los daños
que a un hombre le asaltan, si sufre la infamia.
Pues es agradable herir por detrás de un lanzazo
al enemigo que escapa en la fiera refriega;
y es despreciable el cadáver que yace en el polvo,
atravesado en la espalda por punta de lanza trasera.
Así que todo el mundo se afiance en sus pies
y se hinque en el suelo, mordiendo con los dientes el labio,
cubriéndose los muslos, las piernas, el pecho y los hombros
con el vientre anchuroso del escudo redondo.
Y la derecha mano agite su lanza tremenda,
y mueva su fiero penacho en lo alto del casco.
Adiéstrese en combates cumpliendo feroces hazañas,
y no se quede, pues tiene su escudo, remoto a las flechas.
Id todos al cuerpo a cuerpo, con la lanza larga
o la espada herid y acabad con el fiero enemigo.
Poniendo pie junto a pie, apretando escudo contra escudo,
penacho junto a penacho y casco contra casco,
acercad pecho a pecho y luchad contra el contrario,
manejando el puño de la espada o la larga lanza.
Y vosotros, tropas ligeras, uno acá y otro allá,
agazapados detrás de un escudo, tirad gruesas piedras
y asaetadlos con vuestras pulidas jabalinas,
permaneciendo cerca de los que portan armadura completa.

Tirteo, *frag*. 6-7 Diehl,
trad. de C. García Gual

El código moral que recogen estos versos memorables de Tirteo era especialmente importante para la configuración política y social de la militarista sociedad de Esparta y supone una muestra de la ideología de combate de estas unidades bélicas. La referencia de esta nueva lírica guerrera es, sin duda, la antigua moral épica de los poemas homéricos, de la que se siente directa heredera. Pero ya no son los nobles caudillos los luchadores, que pugnan por su honor individual y egoísta, para morir gloriosamente, adquirir fama en tiempos venideros y ser cantados por los poetas, como era el caso de Aquiles. No, sino que ahora es bello morir por una colectividad valiosa de la que el héroe forma parte como un igual y por la que merece la pena luchar mano a mano con los compañeros de armas. La dicotomía típica de la transición a la edad clásica entre individuo y colectivo se deja ver en estos versos, edificados sobre la tradición bélica del pasado político inmediato y del pasado mítico transmitido por Homero, que se analizaba en el capítulo 3.

5. Guerra y sociedad: Esparta y Atenas

En esta nueva ética bélica se supera la búsqueda de la gloria individual, pues la verdadera virtud está en la lucha conjunta, al lado del compañero, que es lo que representa y a la vez da la fuerza a la ciudad. Es una nueva concepción de la sociedad lo que enuncian los poetas como portavoces del pueblo, más igualitaria y cooperativa, que anula la audacia de las hazañas individuales y fomenta los logros colectivos. Un hoplita no podía arriesgarse a tener lances individuales para ganar fama personal, pues si abandonaba la formación dejaba desguarnecidos a sus compañeros y hacía peligrar la entera batalla y, por ende, el buen éxito de la empresa ciudadana. En estos versos se encomia el sentido colectivo, la comunidad y la lucha por estos nuevos valores.

Todo eso se demostraría en una ocasión histórica señalada. Desde que en 499 a. C. comienza el levantamiento jonio contra los persas en Asia Menor, el mundo griego se embarca en la gran aventura de las Guerras Greco-persas, que serían la prueba de fuego del sistema hoplítico frente a la

maquinaria bélica, de signo muy opuesto, del imperio aqueménida. La poderosa Esparta, que, en el siglo VI a. C., consiguió la supremacía militar en tierra a la cabeza de la Liga del Peloponeso y, el apoyo terrestre y marítimo de Atenas lograron plantar cara con éxito al formidable potencial bélico persa en diversos lances. Los hoplitas atenienses que, bajo la dirección de Milcíades, derrotaron a un destacamento persa en la llanura de Maratón en 490 a. C., consagraron entre los griegos la percepción de que el ideal de ciudadanía y libertad encarnada por la falange, que brilló en esta batalla, era capaz de superar a la poderosa caballería persa y al ejército de súbditos de su rey, caracterizados por la sumisión y la obediencia ciega. La brillante estrategia que hizo que el centro de las tropas atenienses se retirase inesperadamente, haciendo pensar a los persas que se trataba de una desbandada y envolviéndoles después, con gran velocidad, por ambos flancos, confirmó la ágil maniobrabilidad de la falange como unidad de choque, como cuenta Heródoto en su vibrante descripción de la batalla. Con esta victoria se cimentó el mito de la supremacía de la libertad griega frente a la tiranía persa y se sentaron las bases del poder y el prestigio de Atenas, a la par que se encumbraba la táctica militar de la falange de hoplitas. En la segunda campaña persa contra los griegos, la resistencia heroica de los espartanos en el paso de las Termópilas afianzó la autoridad moral de Esparta en lo sucesivo, en otro episodio memorable para la ética hoplítica, por más que resulte difícil de entender, para el historiador moderno, en términos estratégicos.

Tras la evacuación de Atenas ante el empuje persa que dio lugar a la destrucción y saqueo de la ciudad, la batalla naval de Salamina, en la que trescientos *trieres* griegos se enfrentaron a la flota persa, demostró por su parte el poder bélico de los operativos barcos griegos, frente a las pesadas galeras persas en un lugar que, bien es verdad, era propicio para la estrategia griega, de nuevo una apariencia de retirada. La inolvidable victoria griega sobre el imperio persa en aquel conflicto, gracias a la relativa cooperación de las dos *poleis* más poderosas de aquel tiempo, otorgó un enorme prestigio a los dispositivos bélicos de las ciudades-estado griegas, y en particular de Atenas, demostrando que tanto la falange hoplítica como la flota ateniense estaban provistas de una agilidad y una

capacidad ofensiva sin precedentes. La democratización de la guerra se relacionaba también con el poder de la flota y de sus componentes, los más desposeídos en la ciudad. Hasta el momento de la batalla de Salamina, la navegación había desempeñado un papel relativamente menor como medio militar y tanto la caballería como la infantería habían sido los instrumentos tradicionales de conquista y combate. Se debe a Temístocles —hay quien dice que siguiendo un oráculo que le impulsó a edificar una «muralla de madera» (*xylinon teichos*) para la ciudad de Atenas— la consolidación del poder naval de Atenas, gracias a los fondos de las minas de plata de Laurión. Hizo dedicar sus réditos a la construcción de trirremes (*trieres*), naves rápidas con tres hileras de remeros con remos de diversa longitud, que dotaron a la flota de una agilidad muy notable. Los barcos antiguos, los pentecónteros, con cincuenta remeros en una única fila, salían perdiendo en versatilidad, como también las galeras persas. A instancias de Temístocles se remodeló también el puerto de El Pireo y se instituyó el cargo de trierarca, una suerte de almirante: su estrategia se vio culminada en la batalla de Salamina, que Atenas venció gracias a sus dos centenares de *trieres (fig. 71)*.

Pero veamos ahora algunas notas definitorias del ejército de Esparta y Atenas. En Esparta, la sociedad y el ejército hoplítico eran una unidad, desde la educación militar y ciudadana (*agoge*). El ejército estaba comandado por uno de los dos reyes que salía en campaña, bajo el control de los éforos, que vigilaban sus decisiones, y estaba compuesto por todos los *homoioi*, los ciudadanos iguales, espartiatas, o también por periecos. Se sabe poco de su organización en la época arcaica: al parecer, se clasificaba en las tres tribus tradicionales de Esparta: *Pamphyloi, Hylleis* y *Dymanes*. Otras subdivisiones arcaicas se refieren a *phratriai* y a *obai*. Posteriormente, en la época clásica, las fuentes subdividen el ejército en seis regimientos, llamados *morai*, mandados por sus respectivos polemarcos. El escalafón continúa en los llamados *lochoi*, o batallones, con 144 hombres, al mando de *lochagoi*. Se dividían a su vez los *lochoi* en dos subgrupos: el *pentekostys*, de 72 hombres, a cargo de un pentecontarca, y en la unidad mínima, la *enomotia*, de 36 hombres, al mando de un enomotarca. Túnicas de color rojo y la lambda como divisa distinguían a las tropas de

infantería pesada de esta ciudad. El problema del ejército espartano, como en general el de la sociedad de Esparta, acabó siendo la *oliganthropia*, la escasez de hombres, pues realmente los ciudadanos de pleno derecho eran muy pocos y nunca constituyeron un núcleo de más de cinco mil hoplitas, que son los que lucharon en la batalla de Platea en 479 a. C. La derrota espartana en Leuctra ante los beocios, en 371 a. C., quizá se debiera, entre otros factores, a los solo dos mil *homoioi* convocados a ella. Los difíciles equilibrios sociales con los ilotas y periecos condicionaron el ejército espartano, que tuvo que depender finalmente en gran medida de la incorporación de periecos a sus efectivos.

El ejército ateniense estaba también estrechamente vinculado con la sociedad, con instituciones como la efebía, una suerte de servicio militar que, como se ha visto en el capítulo 3, los jóvenes, vestidos con unas clámides negras características, debían cumplir durante dos años. Más allá, el ciudadano ateniense podía estar movilizado durante más de cuarenta años, preparado para ser llamado a filas en cualquier momento, y debía mantener su armamento en perfecto estado: el casco (*kranos*), la coraza (*thorax*), las grebas (*knemides*), el escudo (*aspis*), la lanza (*dory*) y la espada (*xiphos*) eran el orgullo del ciudadano medio y un legado digno para el sucesor en la cabeza del *oikos*. No era extraño que el ciudadano tuviera que ser movilizado dos o tres veces en su vida. El ejército estaba bajo el mando supremo del arconte polemarco, que fue relegado de sus funciones paulatinamente por los estrategos. Las diez tribus de la reforma de Clístenes servían de subdivisión militar para el ejército, y cada una reclutaba y enviaba su propio regimiento (*taxis*) bajo el mando de un taxarca. Cada uno de estos regimientos estaba subdividido a su vez en destacamentos o *lochoi* con su comandante a la cabeza (*lochagos*). Si en la época clásica había de treinta a cincuenta mil ciudadanos varones en la ciudad, podemos imaginar el margen de reclutamiento que podía tener la *polis* de los atenienses, frente a otras ciudades de dimensiones más reducidas, en el marco de la variada geografía política helénica que se abordó en los capítulos 1 y 3. Por supuesto, los ejércitos de hoplitas tenían el apoyo de otras unidades ligeras, auxiliares, de caballería y de arqueros y honderos.

La lucha hoplítica, en todo caso, condicionará el desarrollo político tanto en las ciudades democráticas, como Atenas, como en las oligárquicas, como Esparta. En efecto, independientemente del sistema político, la condición indispensable para participar en la gestión de los asuntos públicos en todas las ciudades-estado de la civilización griega clásica estará relacionada con el servicio militar. Si la introducción de la falange implicó históricamente la ascensión de la capa media de propietarios de tierras, que se abrieron paso en la representación política gracias a la creciente relevancia de la infantería pesada y en detrimento de los nobles que combatían a caballo, estos seguirán teniendo un cierto papel en las batallas, para la protección de los flancos de las falanges y en la persecución de los enemigos. Desde comienzos del s. V a. C., los atenienses más pobres (los *thetes*) servían a su *polis* combatiendo como infantería ligera o enrolándose como remeros a bordo de los numerosos barcos de la flota. Con ello se lograba en la ciudad la integración militar, y por ende política, del grupo social más desfavorecido, aunque ya antes prestaba servicio militar y participaba en la *ekklesia*. Este hecho dará una mayor relevancia política a los más desfavorecidos y conllevará una importante democratización del sistema político de Atenas activando a la par la oposición contemporánea que se ve en la literatura antidemocrática:

> En primer lugar diré, pues, que allí constituye un derecho el que los pobres y el pueblo tengan más poder que los nobles y los ricos por lo siguiente: porque el pueblo es el que hace que las naves funcionen y el que rodea de fuerza a la ciudad, y también los pilotos, y los cómitres, y los comandantes segundos, y los timoneles y los constructores de naves. Ellos son los que rodean a la ciudad de mucha más fuerza que los hoplitas, los nobles y las personas importantes.
>
> Pseudo-Jenofonte, *Constitución de Atenas* 2,
> trad. de O. Guntiñas Tuñón

Hay que recordar que Atenas logró convertirse en la mayor potencia de su época, tras las Guerras Greco-persas, gracias al mantenimiento de una flota que le permitió un imperio impresionante sobre sus aliados quienes tuvieron que contribuir a sufragar sus elevados costes. En la manera en que Tucídides (I, 3-18, 141 a 143) reflexiona acerca de la forma en que se podían usar militarmente los recursos del mar podemos ver que la clave

estuvo en tener preparada en todo momento una armada dispuesta a emprender expediciones de conquista, castigo o intimidación, que también servía para proteger el propio comercio. El mantenimiento de esta estructura militar, embarcaciones y tripulaciones, requería unos fondos muy elevados que empezaron por financiar los propios atenienses, sobre todos sus ciudadanos más notables, pero pronto fueron los aliados de la Liga de Delos quienes sufragaron los costes del más formidable dispositivo bélico de Atenas y con ello de la civilización griega.

6. Conceptos bélicos después de la guerra del Peloponeso

Después de los avances que tuvieron lugar al hilo de las Guerras Greco-persas, si hubo un conflicto bélico que cambió para siempre el panorama militar griego ese fue la Guerra del Peloponeso, y no precisamente por suponer avances en los métodos y técnicas de combate, que siguieron siendo en esencia las mismas que en los años y conflictos anteriores. No solo se trató de una guerra brutal y larguísima, que enconó los odios tradicionales entre jonios y dorios. Ante todo, el cambio más notable consistió, en primer lugar, en las enormes dimensiones del conflicto, como enuncia Tucídides al comienzo de su *Historia de la Guerra del Peloponeso:*

> Tucídides, natural de Atenas, narró la guerra entre los peloponesios y los atenienses, cómo combatieron los unos contra los otros. Comenzó su compilación recién declarada la guerra, porque previó que iba a ser grande y más famosa que todas sus precedentes. Lo conjeturaba así porque ambos bandos se aprestaban a ella estando en su pleno apogeo y con toda suerte de preparativos, y porque veía que el resto de los pueblos de Grecia se coaligaban con uno u otro partido, unos inmediatamente y otros después de haberlo meditado.
>
> Tucídides I, 1,
> trad. de A. Guzmán Guerra

Esta implicación de prácticamente todas las ciudades-estado griegas en un conflicto global y la larga duración del mismo en tres secciones, durante unos treinta años, aparte de agotar los recursos económicos de los contendientes, introdujo un cambio fundamental que se perpetuaría en la historia militar de la civilización griega. La falta de hombres y la necesidad

de reclutamiento obligó a las ciudades a introducir en la guerra contingentes de soldados profesionales, mercenarios a sueldo que ya no luchaban con motivaciones patrióticas o ciudadanas por su *polis*, sino a cambio de una contraprestación económica en forma de soldada. La gran revolución militar a partir de entonces sería el paulatino predominio de la figura del mercenario en los ejércitos que, hasta este momento, había sido minoritaria en comparación con los hoplitas que representaban a la comunidad política mediante el compromiso cívico. Como ejemplo valga el discurso de Nicias en los preparativos de la catastrófica expedición ateniense a Sicilia, en el que se ve cómo se llega a esta situación en un punto de inflexión del conflicto. La descripción de los problemas logísticos derivados de una larga campaña tan lejos de Atenas, la financiación de la flota y de los soldados y otros muchos temas, son traídos a colación en este pasaje:

> Me parece necesario, por tanto, llevar muchos hoplitas, tanto propios como de los aliados, no sólo de nuestros súbditos, sino de cuantas ciudades del Peloponeso podamos convencer o atraer a nuestra causa mediante un sueldo; e igualmente muchos arqueros y honderos para que hagan frente a la caballería enemiga; en fin, será necesario asegurarse una gran superioridad en cuanto a la escuadra para transportar con más facilidad los aprovisionamientos necesarios y llevar desde aquí en naves de carga los cereales —trigo y cebada tostada—, así como molineros a sueldo, requisados de los molinos en una proporción oportuna, a fin de que, en el caso de que un temporal nos retenga, puedan las tropas disponer de víveres (su número será tal que no todas las ciudades podrán darles acogida). En cuanto a todo lo demás, debemos prepararnos en la medida de lo posible y no depender de los demás; en especial, llevar desde aquí la mayor cantidad de dinero posible. En cuanto al de los egestenses, que se nos dice que está a nuestra disposición, tengan por cierto que estará presto sobre todo de palabra.
>
> En efecto, aunque partiéramos de aquí provistos no sólo de fuerzas iguales a las del enemigo (excepto en el caso de sus mejores tropas de combate, como son los hoplitas), sino superiores desde cualquier punto de vista, incluso en tales circunstancias apenas seríamos capaces de someter a unos y afianzar lo que queremos salvar. En resumen, será necesario pensar que somos como unos colonos que van a fundar una ciudad entre naciones hostiles y de otras razas y que desde el primer día que desembarquen deben apoderarse del territorio o saber que, en caso de fracasar, todo lo que encuentren les será hostil. Esto es precisamente lo que yo me temo y precisamente porque sé que hemos de tomar multitud de decisiones acertadas y contar aún más con la ayuda de la suerte (todo lo cual es difícil siendo hombres) quiero zarpar confiando lo menos posible en la fortuna y hacerme a la mar, en la medida en que es previsible, con la seguridad que se deriva de mis preparativos. Estimo, en efecto, que ésta es la manera que ofrece mayores garantías a toda la ciudad y la salvación a quienes participamos en la expedición. Si a alguien le parece de otro modo yo le cedo el mando.

Tucídides IV, 1 22-23,
trad. de A. Guzmán Guerra

Pocas serán las innovaciones militares en esta época, más allá de la necesidad de mercenarios y financiación de los largos combates. Tras la derrota de Atenas en la guerra, la hegemonía espartana duraría poco tiempo, pues pronto los tebanos se la arrebatarían. En su haber se encuentra la innovación de la llamada falange oblicua. Si la falange hoplítica tenía tradicionalmente ocho filas de profundidad, la cifra variaba en el caso de los tebanos, que podían mantener hasta 25 filas de hoplitas. En ese sentido, la batalla de Leuctra, en 371 a. C., supone un punto de inflexión, con las 50 filas que presentan combate a los espartanos bajo el mando del tebano Epaminondas. Contra lo acostumbrado, este general puso a su contingente más experimentado en el flanco izquierdo, que era el lado desprotegido de la falange clásica, y obtuvo una resonante victoria. En Tebas, por otra parte, destacaba la caballería aristocrática, y los hoplitas se distinguían por su escudo más ancho de lo normal, así como por el orden de batalla mencionado. En el siglo IV a. C., además, se creará el famoso batallón sagrado, compuesto por parejas de *erastai* y *eromenoi*, cuya relación amorosa y a la par educativa les otorgaba una motivación y una cohesión especiales.

Recordemos que en este momento los ejércitos incorporan nuevas unidades compuestas por soldados profesionales y mercenarios como tropas de apoyo, fuera del esquema de la falange, y que comienzan a ser numerosas y variadas. Un ejemplo de estas nuevas unidades son los peltastas, llamados así por un peculiar escudo de mimbre (*pelte*), de forma ovalada. Su origen se sitúa en Tracia y pronto constituirán una fuerza de infantería ligera, complementaria a la falange de gran versatilidad, reclutada para hostigar a distancia a las tropas enemigas, pues su armamento ligero y arrojadizo les permitía una gran movilidad. Otro era el caso de los gimnetas (de *gymnos*, «desnudo»), un nombre general que designaba al cuerpo de infantería ligera en general, compuesto de arqueros, honderos y lanzadores de jabalina, que no tenían escudo: la honda (*sphendone*) y la jabalina (*akontion*) podían ser armas determinantes en el curso de una batalla. A

estas tropas se añadían los arqueros (*toxotai*) de a pie o también los que iban a caballo (*hippotoxotai*), habitualmente vestidos a la manera escítica. En la época clásica el prestigio de la infantería ligera, de honderos y arqueros, como se veía, era muy reducido y se preferían por tradición los choques de la infantería pesada. Pero a partir de la época final de la guerra del Peloponeso se incorporan estas unidades de peltastas, que no debían costearse el equipo hoplítico y que, por tanto, eran más económicas y versátiles. Con el tiempo, adquirirían una mayor importancia por su agilidad incluso frente a hoplitas fuertemente armados. El panorama de la Grecia del siglo IV a. C., con sus conflictos sociales e inestabilidad política, incluirá bandas de mercenarios peltastas que se ofrecen al mejor postor. Cuando Jenofonte marcha con otros miles de griegos al servicio de Ciro, un candidato a hacerse con el trono persa, enumera así los distintos tipos de soldados de infantería reclutados para esta empresa:

> Cuando consideró que había llegado el momento de emprender su expedición hacia el interior del país, recurrió al pretexto de que quería expulsar por completo de su territorio a los písidas, con lo que reunió un contingente de bárbaros y griegos como si fuera a atacarlos. A la vez, ordenó a Clearco que acudiera con todos sus efectivos y a Aristipo que, tras llegar a un acuerdo con sus adversarios locales, le despachase el ejército de que disponía. A Jenias de Arcadia, que estaba al cargo de los mercenarios acuartelados en las ciudades, le ordenó que acudiera con las tropas restantes, salvo con las que fueran necesarias para proteger las ciudadelas. Asimismo, convocó a las tropas que habían puesto cerco a Mileto, y animó a los exiliados a que emprendieran una campaña con él bajo la promesa de que si se ejecutaba con éxito la empresa por la que se combatía, no pararía hasta hacerlos volver a su patria. Le obedecieron de buen grado, dado que confiaban en él, y pertrechados de armas se presentaron en Sardes. Así pues, Jenias se personó en Sardes con unos cuatro mil hoplitas procedentes de las ciudades; Próxeno se presentó con cerca de mil quinientos hoplitas y quinientos gimnetas; Sofeneto de Estínfalo con mil hoplitas; Sócrates de Acaya con alrededor de quinientos; mientras que Pasión de Mégara lo hizo con trescientos hoplitas y trescientos peltastas —tanto este último como Sócrates eran de los que habían puesto cerco a Mileto—. Todos ellos se reunieron con Ciro en Sardes.
>
> Jenofonte, *Anábasis* I, 2,
> trad. de Ó. Martínez García

La última evolución de la falange será la reforma macedonia, tras la hegemonía tebana, que convertirá al ejército de este reino septentrional en el poder más extraordinario de su época. Sus fundamentos eran,

paradójicamente, dependientes de la tradición nobiliaria de la caballería, a la que se sumaba una infantería pesada y una ligera. La caballería aristocrática eran los *hetairoi* o «compañeros», mientras que las tropas de infantería pesada de la falange adoptaron un nombre equivalente, *pezhetairoi* («compañeros de a pie»): su arma principal era una enorme y pesada lanza de ataque, de tres a cinco metros de largo, llamada sarisa, que confería a la falange una tremenda fuerza de choque. En tercer lugar estaban los *hypaspistai*, o «portadores de escudo», una unidad de asalto armada con lanzas cortas y con mayor movilidad. Las mejoras que se introdujeron en la falange macedonia se deben fundamentalmente a Filipo II, que completó su ejército con hoplitas griegos, arqueros cretenses y caballería ligera de variados orígenes. En cuanto a la táctica, se mejoró el orden de batalla oblicuo de los tebanos y se alternó la fuerza ofensiva de la caballería pesada de *hetairoi* con la inamovible defensa de la falange de *pezhetairoi*. El hijo de Filipo, Alejandro, reclutó un extraordinario ejército, con un núcleo de unos 1800 compañeros, para marchar contra Persia, dividido en destacamentos o *ilai* de 120 hombres cada uno. Contaba con jinetes, *pezhetairoi* de la falange macedonia, *hypaspistai* y experimentados mercenarios griegos, ilirios, peonios y tracios de infantería ligera. Además, la larga campaña de Alejandro sentó un hito en la historia militar griega por el gran cuidado que se puso en la logística, un aspecto fundamental en una expedición tan alejada de los escenarios tradicionales de la guerra griega: el ejército iba secundado por herreros, carpinteros, armeros, constructores de barcos y personal auxiliar, aparte de personal técnico, exploradores, ingenieros, topógrafos y expertos en asedios. A partir de esta extraordinaria expedición, el panorama táctico y militar griego se universalizó y se desarrolló también teóricamente en diversos tratados sobre el arte de la batalla.

Los ejércitos de la época helenística, de los diversos reinos de los diádocos —los tres grandes, Seléucida, Antigónida y Lágida, y los menores — son en gran medida dependientes de estos desarrollos de la monarquía macedónica. Ante todo, los reinos helenísticos fueron monarquías militares con ejércitos profesionales que recibían una soldada fija. La guerra tenía una gran importancia en el mundo helenístico, considerando que las

monarquías helenísticas eran en realidad monarquías militares que dependían de su capacidad de armar ejércitos y hacerse valer frente a otras. Por eso se mantenía un ejército profesional de mercenarios, una buena salida laboral para los jóvenes de la época, y se forzaban también reclutamientos. Ya no eran en modo alguno ciudadanos-soldado que defendían su *polis* y su hacienda: la guerra, por ende, no estaba limitada a choques puntuales sino que podía adquirir dimensiones globales, de crueldad y aniquilación total. El monarca helenístico debía aparecer, en la estela de Alejandro y en la tradición macedónica, como un rey guerrero que arengaba a sus tropas y las acompañaba en la batalla —aunque esto no fuera siempre así— rodeado de una guardia de corps personal. La guerra confirmaba el poder del rey helenístico no solo frente a otros reyes griegos o bárbaros sino también en la cúpula de su propio estado. La victoria legitimaba al monarca, el botín se lo apropiaba y lo distribuía entre sus seguidores, ampliaba el territorio del estado y funcionaba como la mejor propaganda para su gobierno y sus facultades políticas. La movilización militar, así, constituía un motor básico de la economía y la política en esta época.

En cuanto a la táctica, el armamento y a las unidades, la falange desarrollada por Filipo II y Alejandro siguió siendo el modelo básico de los reinos helenísticos, incorporándose nuevas unidades de los pueblos autóctonos de cada uno. Se descuidó, en cambio, el uso de las unidades auxiliares, que dependieron en gran medida de los mercenarios. Algunas unidades especiales, como los ya mencionados peltastas, tuvieron gran relevancia en el reino Antigónida. También hay que destacar la caballería pesada de los llamados catafractos, unos jinetes acorazados al modo oriental, los arqueros a caballo, que ya habían hecho su aparición anteriormente, y las unidades de elefantes, que quiso incorporar ya Alejandro en sus campañas índicas. Pronto sucumbirían los reinos helenísticos a una nueva unidad de elite en el mundo antiguo que le arrebataría la primacía a la falange, la legión romana, pero antes de esto avanzaron los griegos notablemente en técnicas de asedio de ciudades y en maquinaria bélica de diversa índole. Los varios tratados de poliorcética de los que hay noticia, desde Eneas a Eliano el Táctico, dan fe de estas

innovaciones en el arte de la guerra. En época romana los griegos fueron expertos en este tipo de maquinaria y en la construcción de diversos ingenios poliorcéticos.

7. Atletismo y grandes celebraciones panhelénicas: *agon*

> Dicen del profesor de palestra Hiparco que, cuando un atleta que estaba siendo entrenado por él hizo un determinado movimiento de lucha, y todos los que miraban gritaron entusiasmados, le dio con su bastón, diciéndole: lo has hecho mal, y no como deberías haberlo hecho; no te habrían celebrado esos, si hubieras utilizado una buena técnica. Con ello quería dar a entender que, cuando se hace todo bien, no se trata de complacer a la masa sino a quienes tienen el conocimiento teórico de cómo se deben hacer las cosas.
>
> Eliano, *Historias Diversas,* 2.6,
> trad. de R. López Melero

En su altamente reconocida *Historia de la Cultura Griega* [Griechische Kulturgeschichte], publicada entre 1898 y 1902, consideraba Jacob Burckhardt la agonística como el segundo signo de identidad exclusivo de los griegos, después de la *polis*. Los numerosos estudios posteriores realizados en ese campo no han desautorizado por completo tal afirmación, pero han contribuido a perfilar ese concepto, distinguiéndolo de otros espíritus de lucha o emulación, de otras manifestaciones, en principio también agonísticas, que se encuentran en muy distintas sociedades primitivas y en otras más evolucionadas. La importancia de la agonística entre los griegos es, en cualquier caso, algo que se deduce de su excepcional reflejo en la poesía lírica y en la estatuaria; y, también, de la enorme cantidad de construcciones relacionadas con esas actividades, como gimnasios, palestras o estadios, que conocemos arqueológicamente o por testimonios escritos.

El *agon*, cuya traducción más aproximada sería «certamen», estimulaba a ser considerado como el mejor, es decir, a conseguir el objetivo ideal de la *aristeia*, la «superioridad». En el mundo de los héroes que encontramos en

la *Ilíada,* esa superioridad se dirime en el combate cuerpo a cuerpo, porque de lo que se trata es de medirse con otro. Pero también existen certámenes, que acabarán siendo el marco natural de la agonística griega, puesto que, desde la misma época arcaica, el combate singular carece de relevancia, sustituido por el modelo hoplítico de enfrentamiento masivo. Según nos informan los poemas épicos, esos primitivos «juegos» eran organizados por los nobles prominentes, los *basileis*, coincidiendo con acontecimientos determinantes para sus intereses: la muerte de uno de ellos, como es el caso de los juegos fúnebres organizados por Aquiles en honor de Patroclo; el casamiento de la hija con el mejor, que es lo que está detrás del mito de Pélope e Hipodamía (véase epígrafe 4 en este mismo capítulo), y que encontramos en el caso del tirano Clístenes de Sición con respecto a los pretendientes de su hija; y, finalmente, los honores debidos a un huésped excepcional. En los dos primeros casos se trata del relevo en la posición prominente, con el que se perpetúan los linajes de los *aristoí*, los «mejores», los individuos legitimados para dirigir las comunidades en la primera etapa de formación de la *polis*. En el último, lo que tenemos es una relación muy especial que une entre sí a esos individuos reforzando sus respectivas posiciones y facilitando sus movimientos de fronteras hacia fuera: quienes se han acogido en sus casas mutuamente se han convertido en cohuéspedes, unidos por la *philia* y la *xenia*, un vínculo sagrado que se transmite de padres a hijos.

1. Hacia unos juegos panhelénicos

Inicialmente, esos *agones* no estaban asociados a celebraciones religiosas de la comunidad ni a ceremonias de culto. Los funerales y las bodas tenían un ritual religioso, como religioso era el vínculo de hospitalidad; pero se trataba del ámbito privado de la religiosidad. Los organizaban los *basileis*, esos *aristoi* que hacían pública ostentación de su excelencia frente a una masa de individuos socialmente dependientes. Pero pronto pasaron a celebrarse también en determinados lugares en los que existía un culto con poder de convocatoria entre los griegos de distintas *poleis*. Tales

celebraciones proporcionaban a los nobles un buen escaparate de exhibición, que contribuía a mantener su prestigio más allá de sus naturales dominios. Allí tenían también ocasión de encontrarse y alimentar sus relaciones las familias dominantes de todos los griegos, que tendían a emparentar entre sí. Por eso acudían también los poetas y músicos capaces de celebrar con sus odas a los vencedores, dando lugar, a su vez, a un tipo de *agon* literario, que se sumaba a las competiciones de atletismo e hípica.

La tradición según la cual se habrían celebrado los primeros Juegos de Olimpia en el 776 a.C. tiene un cierto respaldo arqueológico, ya que por esas fechas parece que se instalaron fuentes para cubrir las necesidades de una amplia asistencia. En cualquier caso, a comienzos del siglo VI a.C. ya se celebraban regularmente los cuatro grandes juegos panhelénicos que lograron eclipsar a un sinnúmero de competiciones de ámbito regional o local: los de Olimpia (oeste del Peloponeso) en honor de Zeus, los de Nemea (entre Corinto y Argos, es decir, en el nordeste del Peloponeso) también en honor de Zeus, los del Istmo (cerca de Corinto) en honor de Poseidón, y los de Delfos en honor de Apolo. La creación de esos certámenes, a los que se atribuían orígenes míticos, se puede sincronizar, por tanto, con el comienzo de la construcción de los templos y el desarrollo de la gran arquitectura arcaica. Esos templos albergarán gran número de ofrendas y exvotos que serán la base de su riqueza y, en el caso del santuario de Zeus en Olimpia, estas ofrendas se vincularán con la participación en las competiciones atléticas, bien como acción de gracias o bien para que la divinidad les concediera la victoria frente a sus rivales de otras ciudades. Hay que destacar en todo caso que el establecimiento de estos juegos atléticos —de honda significación tanto religiosa como político-cultural para el mundo heleno— tiene lugar en un *temenos* ya consagrado; el espacio de culto de un dios panhelénico, sea Apolo o sea Zeus, que congregará a todos los griegos en unos días de celebraciones deportivas, musicales o literarias, abundando en la idea del legado común de su cultura, más allá de las tensiones existentes entre las diversas ciudades.

Mientras duraban esos juegos, el territorio de las ciudades donde se celebraban quedaba excluido de cualesquiera operaciones militares, al

tiempo que se garantizaba la seguridad de los atletas y de los embajadores en los caminos que debían seguir. Para unas *poleis* que estaban en guerra las unas con las otras de un modo poco menos que permanente, los juegos significaban la otra cara de la moneda de la rivalidad. Todos los griegos sin excepción, y solamente ellos, podían participar en esas competiciones, en las que, por principio, no había enemigos. El fenómeno de la colonización dispersó a los griegos en un área geográfica enorme: «Como ranas en torno a una charca vivimos nosotros alrededor de ese mar, desde el Fasis hasta las columnas de Hércules» —es decir, desde el mar Negro hasta el estrecho de Gibraltar— afirmaba el filósofo Platón en el siglo IV a. C. (*Fedón* 109 a-b). Salvo por su implicación en el comercio marítimo, las comunidades de esas *poleis* coloniales no tenían oportunidades para relacionarse las unas con las otras. Sin embargo, los ciudadanos más ricos sí podían permitirse los necesarios desplazamientos para coincidir periódicamente en determinados lugares, lo que también se utilizaba para consultar los oráculos. Los juegos panhelénicos, celebrados todos ellos en el centro del ámbito geográfico en el que se ubicaban los griegos, eran la ocasión perfecta para esos encuentros; así que la dispersión de los griegos parece haber favorecido el desarrollo de la cultura agonística.

2. Una agonística peculiar

Como ya se ha dicho, los participantes en los juegos eran los miembros de la aristocracia, que deseaban convertirse en vencedores para reforzar su prestigio. Esta es una gran diferencia con los *ludi* romanos, porque quienes competían en estos últimos pertenecían a las capas más bajas de la sociedad, mientras los miembros de la *nobilitas* funcionaban como espectadores. Lo que para un ciudadano romano resultaba deshonroso proporcionaba a un griego grandes honores.

Los certámenes griegos tenían un carácter atlético, pero su objetivo no era plusmarquista. De lo que se trataba era de superar al rival, y, por lo tanto, había, al menos desde nuestra consideración, vencedores y vencidos. Pero el vencido sobrevivía, lo que no significaba que tuviera que hacerlo

con deshonor, porque es muy improbable que los propios nobles hubieran hecho proliferar unas competiciones que no pudieran rentabilizar socialmente como conjunto y que resultaran devastadoras para la mayoría de ellos. Parece que se podía buscar una mayor gloria sin arriesgar con ello el prestigio previamente conseguido, y que la posibilidad de buscar de nuevo la victoria ayudaba a los no vencedores a superar esa forma de derrota. En el código social de la *aristeia*, que debían compartir los competidores y quienes les prestaban su reconocimiento, el hecho de estar en condiciones de medirse con rivales potencialmente iguales constituía ya de suyo un marchamo de excelencia; es decir, que el vencedor era en realidad quien, en cada ocasión, lograba ser el mejor entre los mejores, y una prueba de que esa excelencia se identificaba con la aristocracia es el hecho de que, en la época arcaica, quienes pertenecían a ella fueran llamados así: *aristoi*. Los no «excelentes» constituían la masa de los *laoi*, que, en el asedio de Troya reflejado en la *Ilíada*, eran «el pueblo en armas», coincidente con el colectivo de los campesinos y con el *demos*.

Pero la *aristeia* no solo era regulada por ese código social. En su tragedia *Ayante* presenta Sófocles como un imperativo de la divinidad la necesidad de controlar la propia superioridad para que no derivara en desmesura. El reiterado vencedor se podía convertir en héroe trágico si incurría en *hybris* («soberbia», «cólera») cuando quedaba relegado a un segundo puesto; la *hybris*, provocada por la «saciedad» (*koros*), de acuerdo con el esquema teológico de Esquilo, provocaba *ate*, un castigo divino que destruía a quien no había sabido guardar el sentido de la medida. Ayante Telamonio, uno de los grandes caudillos de los griegos sitiadores de Troya incurre en *hybris* porque la armadura del difunto Aquiles no se le asigna a él sino a Odiseo, a su juicio inmerecidamente. *Hybris* es, en este caso, considerarse deshonrado por la decisión y jurar que va a dar muerte a quienes la habían tomado. Entonces Atenea lo castiga cegando su mente hasta el punto de que confunde con reses a quienes quería matar y perpetra en ellas su venganza. Cuando vuelve en sí, se da cuenta del ridículo que ha hecho, de que ha perdido públicamente su honor, y de que lo único que puede hacer ya es quitarse la vida. Así que el atleta, igual que el héroe épico, debía aceptar de buen grado el dictamen de los jueces, precisamente

para preservar así su honor. El hecho de que, en la época clásica, se asignaran también premios a quienes quedaban en segunda y tercera posición contribuía sin duda a paliar el contraste entre el vencedor y los demás competidores.

Un último rasgo que destacamos aquí como característico de la agonística griega es su falta de objetivo práctico. En los torneos medievales, por ejemplo, tenemos contendientes que luchan con las mismas armas y del mismo modo que lo hacen en la guerra. En los certámenes atléticos griegos, por el contrario, hay una serie de pruebas que poco tienen que ver con las artes marciales de la época. La carrera realizada con armamento y el lanzamiento de lanza eran las únicas que podrían haber servido de entrenamiento para el soldado. Pero no hay que olvidar que, si exceptuamos el caso de Esparta, la masa de los hoplitas y de los armados a la ligera no se entrenaba para las competiciones, porque estaban dedicados a las tareas de mantenimiento de sus familias. Por otro lado, el entrenamiento de los atletas no estaba dirigido a conseguir un cuerpo resistente en una prestación larga, como lo eran las campañas militares, con sus marchas de kilómetros y kilómetros, con un armamento individual que pesaba unos 30 kg, la dureza del propio combate y la necesidad de poder correr después para huir del enemigo o para darle caza.

3. El cuerpo del atleta

> Siendo miles los males que existen en Grecia, ninguno es peor que la ralea de los atletas. En primer lugar, son incapaces de vivir, o de aprender a vivir, adecuadamente. ¿Cómo puede un hombre que es esclavo de sus mandíbulas y servidor de su estómago aumentar la riqueza adquirida por su padre? Además, esos atletas no pueden soportar la pobreza ni estar al albur de la fortuna. Como no han adquirido buenos hábitos, afrontan los problemas con dificultad. Resplandecen glamurosos, como las estatuas de la ciudad [estaban policromadas y con apariencia de vida], cuando están en su mejor momento, pero, cuando les llega la amarga vejez, van por ahí deshilachándose como andrajos. Por eso censuro la costumbre de los griegos que se reúnen para contemplar a los atletas, concediendo su estima a formas inútiles de disfrutar con el único objeto de celebrar una fiesta. ¿Qué hombre ha defendido alguna vez su ciudad ganando una corona por luchar bien, o por correr rápido, o lanzar lejos un disco, o llegar con el puño a la mandíbula de un oponente? ¿Es que se expulsa al enemigo de la tierra patria haciendo la guerra con discos en la mano, o colocando puñetazos a través de la línea de escudos? Nadie es tan idiota para hacer eso cuando se encuentra frente al acero del enemigo. A quien hay que coronar

> es a los hombres de pro y a los sabios, y al hombre sensato que dirige bien la *polis*, y al hombre justo, y al hombre que nos lidera con sus palabras para evitar las malas acciones y las batallas y la guerra civil. Esas son las cosas que benefician a todos los estados y a todos los pueblos griegos.
>
> Eurípides, *Autólico,* frag. 282,
> trad. de R. López Melero

Eurípides expresa aquí un sentir seguramente compartido por una parte de la sociedad ateniense, por muy admirados que hubieran acabado siendo los atletas por el común de las gentes: lejos de lograr el ideal de la *arete*, de la excelencia física y mental, esa especie de culto al cuerpo daba pie a una belleza efímera y magnificaba unos logros que no servían a los intereses prácticos de la comunidad. Por su parte, Claudio Eliano, un autor del siglo II-III d. C., nos ha transmitido la preocupación del estado dirigista de los espartanos por controlar el cuerpo de sus ciudadanos desde la adolescencia, para conseguir unos resultados positivos:

> Existe una ley lacedemonia que dice lo siguiente: ninguno de los lacedemonios debe mostrarse con una complexión más afeminada, o con más peso, de lo que proporcionan los gimnasios. Lo uno es una manifestación de indolencia y lo otro, de afeminamiento. También estaba escrito en la ley que, cada diez días, los efebos se presentarían desnudos, en público, ante los éforos. Si resultaban estar bien formados y fuertes, y como si salieran de los gimnasios esculpidos y cincelados, eran alabados. Pero, si sus miembros tenían flacidez o falta de fuerza, cualquier ligera gordura o aspecto rechoncho, resultante de inactividad, eran azotados y castigados inmediatamente.
>
> Eliano, *Historias Diversas* 14.7,
> trad. de R. López Melero

En esos dos textos tan distintos se percibe el peculiar espíritu de los griegos en cuanto a la valoración de la belleza masculina desde una consideración que va más allá de un gusto estético: es el ideal de la *kalokagathia*, de una belleza intrínsecamente unida a una excelencia en la que concurren valores morales relacionados con las necesidades de cooperación y defensa de la comunidad: lo bueno no existe sin lo bello, pero lo bello carece de sentido sin lo bueno, y el término *kalos*, «hermoso», sirve por sí solo para designar lo que está bien, lo que es socialmente aceptable. Aquí entra la cuestión del desnudo atlético, que a buen seguro ha tenido un papel fundamental en esa

dialéctica entre lo bello y lo bueno inherente al ideal del ciudadano de la *polis*, que tiene un carácter aristocrático y, por lo tanto, no coincide con el que desarrolla la democracia ateniense (fig. 84). Los vencedores de los juegos panhelénicos lo eran por el dominio de las técnicas requeridas por las correspondientes pruebas, pero también se les celebraba por la apariencia de sus cuerpos. Si no lograban tener un cuerpo que provocara admiración, su éxito, su excelencia, quedaba de algún modo incompleta.

Esparta, líder indiscutible de los griegos en la época arcaica y estrella de Olimpia, desarrolló el estilo atlético, que copiaron sus rivales. Un claro signo de identidad era el desnudo masculino, conforme a un ideal de belleza asociado al entrenamiento en la palestra. Podemos reconocerlo en la estatuaria y en la decoración de la cerámica. Más de un siglo después (en el 423 a. C.), cuando ya ese ideal, y la *arete*, la excelencia masculina que lo encarnaba, había sido desbancado, en Atenas, por otro modelo cívico, estrena Aristófanes su obra *Nubes*. Un personaje describe al atleta de un modo sarcástico: «el torso fuerte, la piel brillante, los hombros anchos, la lengua corta, los glúteos grandes y el sexo pequeño». Esa manifestación concuerda con las representaciones de la estatuaria, y con la falta de exhibicionismo sexual que caracterizaba a los atletas, que competían con el sexo sujeto. La tira de cuero con la que eso se hacía se llamaba *kynodesme* («atadura de perro») y la práctica está documentada por vez primera literariamente en un drama satírico de Esquilo. También se representa en pinturas de vasos, como muestra una crátera ática de figuras rojas de Eufronio (510-500 a. C., Staatliche Museen, Berlín, fig. 80), que representa a jóvenes atletas en el gimnasio, atendidos por esclavos, de tamaño menor (perspectiva social). Uno de esos jóvenes se está preparando para el entrenamiento mediante esta práctica. Consistía en atar el prepucio a la base del pene; o bien, como se ve en una pintura etrusca de comienzos del siglo v a. C., en atarlo a una correa que rodeaba la cintura. No está claro si lo que se pretendía con ello era evitar erecciones en público, que habrían envilecido al atleta por asociación con la figura del sátiro, o si se trataba de transmitir una imagen de la castidad requerida a los atletas antes de las competiciones. En Roma, habrían utilizado la *infibulatio* los cantantes para preservar la voz, porque se creía que la eyaculación frecuente e

incontrolada debilitaba la condición masculina. En cualquier caso, parece que el desnudo atlético eludía llamar la atención sobre los genitales, para dirigirla hacia la prestancia general del cuerpo.

La cuestión difícil de responder para nosotros es hasta qué punto era el desnudo atlético, a pesar de todo, un desnudo erótico, porque la noción moderna de erotismo no resulta coincidente, en principio, con la de la antigua Grecia. Y otra cuestión más general es la de si un determinado ideal físico, como en Grecia el del joven atleta, implica un deseo sexual hacia ese tipo. En principio, los estándares de belleza de una sociedad determinan las respuestas positivas frente a una forma física conforme con esos estándares, pero no necesariamente se traducen en una respuesta sexual positiva. Además, en el caso de Grecia, habría que distinguir entre el homoerotismo y el heteroerotismo, que, en la medida en que no solía corresponder, como en las sociedades modernas, a opciones sexuales excluyentes, funcionaba, con seguridad, de otra forma. Esos hombres eran contemplados y evaluados físicamente sobre todo por hombres, y habría que admitir, por principio, que la admiración estética y la atracción sexual pueden ser difíciles de separar, pero que esa conexión puede ser muy distinta en contextos culturales diferentes. Actualmente somos capaces de admirar complexiones atléticas con una cierta, o con una clara, independencia de la atracción sexual que puedan ejercer.

Veamos ahora cómo se refiere un autor griego del siglo I d. C. a un reputado deportista:

> Melancomas de Caria (Asia Menor) fue el más valiente y el más grande de todos los hombres. Aunque hubiera seguido siendo un ciudadano cualquiera y no hubiera practicado el boxeo, creo que no habría dejado de ser ampliamente conocido solo por su belleza. Porque todas las cabezas, incluso las de quienes no sabían de quién se trataba, se volvían para mirarlo allá por donde iba. Y, sin embargo, no se vestía para llamar la atención sino más bien lo contrario. No importa el número de jóvenes, o el número de hombres maduros que estuvieran ejercitándose en el gimnasio: nadie miraba a otro cuando él aparecía. Y, aunque la belleza suele conducir al descontrol, incluso cuando no es sobresaliente, Melancomas era el más moderado de todos los hombres a pesar de su gran belleza. Y, aunque no hacía ostentación de su belleza, no dejaba de cuidarla, y ello a pesar de la dureza del deporte que practicaba. Porque, aunque se trataba de un boxeador, era un deportista tan completo como un corredor. Se entrenaba con tanto rigor y superaba tanto a los otros en ejercicio que podía permanecer dos días seguidos con los brazos en alto, y nadie le veía bajar la guardia o descansar, como suelen hacer los demás. De ese modo podía forzar a sus oponentes al abandono, no solo sin haber recibido una bofetada sino sin

habérsela propinado al otro. No consideraba el pegar o aguantar la pegada como un signo de virilidad sino como una falta de resistencia y de voluntad. Consideraba como un gran logro el llegar hasta el final sin ser batido por el peso de sus brazos, sin perder el resuello y sin resultar alterado por el calor […]. A pesar de sus magníficos logros atléticos, Melancomas tuvo un triste final sin haber experimentado ninguno de los placeres de la vida. Era tal su entrega al atletismo que, cuando se estaba muriendo, preguntó a su íntimo amigo, el pancratista Atenodoro, cuántos días faltaban para que terminaran los juegos.

Dión Crisóstomo, 28, 5-8,
trad. de R. López Melero

4. El atletismo de las mujeres

En general, el atletismo femenino era muy limitado y totalmente definido por los roles de género. Solo las jóvenes núbiles participaban en esos juegos femeninos, que servían para introducirlas en la sociedad. Los tres mejor documentados estaban inmersos en el ritual y en el mito. Cada cuatro años se celebraban en Olimpia carreras de chicas incluidas en tres tramos de edad (fig. 86): los *Heraia*, configurados a comienzos del siglo VI a. C., que perpetuaban, probablemente, algo tan antiguo como los juegos masculinos celebrados en el mismo lugar. Pero, como indica su nombre, no era Zeus sino Hera, la esposa divina y patrona de las mujeres casadas, la divinidad homenajeada. Y, como referente femenino, tenían aquellas corredoras a la mítica Hipodamía («Domadora de caballos», probable epíteto de una divinidad femenina de la Edad del Bronce), la esposa de Pélope, el héroe que había dado su nombre al Peloponeso y que había fundado los juegos masculinos de Olimpia. Queriendo eludir un oráculo que amenazaba su vida, desafiaba Enómao, padre de Hipodamía, a sus pretendientes a una carrera en la que apostaban su vida por conseguir a la novia. Debía subir cada uno de ellos a un carro conducido por la joven, mientras en otro carro iba Enómao con sus velocísimos caballos, por lo que siempre ganaba y colgaba después la cabeza del perdedor en la puerta de su palacio. Pélope sobornó al auriga de Enómao para que pusiera clavijas de cera en su carro, lo que le causó la muerte. Con ello Hipodamía dejó de correr, porque se convirtió en una mujer casada. Las jóvenes de Olimpia corrían, sin embargo, a pie, recibiendo coronas de laurel las vencedoras, igual que los

hombres, y pudiendo colocar, en el templo de Hera naturalmente, sus propias efigies, en estatua o en pintura. La formación atlética que recibían las espartanas, supuestamente para engendrar hijos más fuertes y saludables, les confería una ventaja importante en esos certámenes.

También cada cuatro años, y desde el siglo VI a. C. probablemente, se celebraban en el santuario de Braurón, perteneciente al territorio de la *polis* ateniense, es decir, al Ática, las Brauronias, en honor de la diosa Ártemis, símbolo y protectora de las etapas virginales de la mujer. El ritual se denominaba *Arkteia* («Ositas»), porque las preadolescentes que danzaban y corrían, en representación de todas las niñas atenienses de su edad, llevaban un disfraz de ese tipo. En ese caso, la figura mítica era Ifigenia, a quien Eurípides presenta, en su *Ifigenia en la Táuride*, como sacerdotisa de Ártemis en ese templo, tras haber sido salvada por la diosa. A esa misma edad se la había ofrecido su padre Agamenón en sacrificio para poder continuar así con su expedición a Troya. La mítica víctima se había arrancado desesperadamente las vestiduras intentando mover a compasión a sus verdugos, lo que las ositas evocaban en el ritual hasta acabar danzando desnudas, como muestran algunas pinturas de vasos.

Por otro lado, las mujeres podían convertirse en vencedoras olímpicas como propietarias de carros y caballos. Es el caso de la espartana Cinisca, que erigió, en el templo de Zeus, un monumento conmemorativo de su victoria, cuya inscripción nos ha sido transmitida:

> Soy hija y hermana de reyes espartanos, pero, puesto que he sido yo, Cinisca, quien ha ganado el premio con mi carro y mis veloces caballos, coloco aquí mi imagen y proclamo con orgullo que he sido la primera mujer de Grecia que ha sido coronada.

trad. de R. López Melero

5. El espacio olímpico

Se podría considerar Olimpia, ante todo, como un complejo religioso panhelénico, que ocupaba un área sagrada central. Zeus, el padre de los dioses, era allí la divinidad principal, aunque, al parecer, no la originariamente venerada. Los eleos le habían erigido, en 472-456, un

templo, que destacaba sobre las demás construcciones, con el botín arrebatado a otras comunidades vecinas, devotas de Hera y por ello reticentes a adoptar a Zeus como divinidad suprema. Se trataba de uno de tantos lugares de la Grecia histórica en los que una divinidad masculina había arrebatado la preeminencia a una femenina. A escala menor, se encontraba muy cerca un templo de Hera construido hacia el 600 a. C., que albergaba una imagen cultual de la diosa, junto con otra de Zeus, su esposo divino y cabeza del panteón olímpico. Por otro lado, en la descripción de Olimpia que hace Pausanias en el siglo II d. C., menciona hasta setenta altares, destinados al culto de más de cuarenta divinidades. El Zeus de Olimpia era una colosal imagen sedente de unos 13 metros de alto, cuyo aspecto conocemos solo en parte, a través de representaciones monetales, y que fue realizada por el escultor Fidias hacia el 435 a. C. en un tipo crisoelefantino (igual que su Atenea *Parthenos* de Atenas), es decir, con un núcleo de madera revestido por placas de oro y marfil. También lo estaba el trono, que tenía piedras preciosas. Aunque la estatua desapareció en época tardoantigua, conservamos impresionantes descripciones de su magnificencia y simbolismo a cargo de Cicerón, Pausanias o Quintiliano. Ese Zeus sentado en su trono y sosteniendo un cetro y una Nike en las manos, era considerado una de las Siete Maravillas del mundo antiguo. El santuario dejó de existir, a más tardar, en el 426 d. C., cuando Teodosio el Joven ordenó la destrucción de todos los templos griegos. Sus restos han sido excavados y estudiados, pero de la famosa estatua, debido a los materiales en los que había sido realizada, no se ha conservado nada. Hay quien dice, por otro lado, que fue llevada a Constantinopla en el siglo V y allí fue presa de las llamas poco después.

Las dimensiones de la estatua se ajustaron a las de la *cella* del templo (fig. 72), construido en un estilo dórico severo y con una caliza toda ella estucada para imitar el mármol; la rica decoración de la cubierta resplandecía en vivos colores rojo, azul y oro. El templo de Zeus Olímpico, uno de los edificios más grandes de su época, fue edificado a mediados del siglo V a. C. por el arquitecto Libón de Élide y albergaba en su interior la mencionada estatua sedente del rey del Olimpo. En sus dos frontones se podían ver, respectivamente, los preparativos de la carrera entre Enómao y

Pélope, y la también mítica batalla entre los centauros y el pueblo de los lapitas, mientras que, por dentro del pórtico períptero de 34 columnas, se decoraba el cuerpo del templo con placas representando los doce trabajos de Heracles, el excepcional héroe a quien se atribuía la creación de los Juegos Olímpicos. En el interior, en fin, se mostraba a Zeus como en una profunda hornacina, impresionando con sus dimensiones y magnificencia a quienes tenían el privilegio de acceder a la *cella*. Los dos pórticos *in antis* y el períptero debían de estar llenos de monumentos dedicados por los vencedores de las pruebas.

Junto al templo de Zeus se encontraba un olivo sagrado con el que se hacían las coronas de los vencedores; y, por el otro lado, entre ese templo y el de Hera, el altar de Zeus, donde se realizaban las hecatombes, los sacrificios de cien bueyes costeados por los ciudadanos de Élide. Las cenizas de los restos quemados, que se mezclaban con agua del río Alfeo para formar con ellas una pasta, se iban acumulando sobre el altar, con la consecuencia de que el lugar donde se hacía el sacrificio estaba cada vez más elevado (fig. 73). Para la sensibilidad moderna resulta difícil asumir, en su profundo sentido religioso, ese tremendo derramamiento de sangre por todos los lados del altar, que cubriría el área circundante e impregnaría la atmósfera con su olor. Tenía lugar en la mañana del tercer día de los cinco que duraban los juegos, como colofón de una procesión solemne de los jueces, los embajadores y los competidores.

Los edificios civiles de Olimpia se pueden resumir en un pritaneo, en el que, según informa Pausanias, se ofrecía un banquete a los vencedores, y un buleuterio destinado a las reuniones del consejo de Olimpia, a la prestación del juramento de competidores y jueces ante un altar de Zeus, que era la ceremonia inaugural de los juegos, y, probablemente, al archivo de la documentación necesaria.

Finalmente, estaban las construcciones deportivas, que, desde el siglo V a. C., incluían baños y piscina. Aunque no existiera desde el principio, porque bastaba con marcar el suelo para celebrar las competiciones, se fue desarrollando un estadio, con un perímetro rectangular de unos 200 metros de largo, un acomodo para los espectadores y una especie de tribuna para los jueces. Ya estaba fuera del área sagrada, pero su orientación permitía

que los participantes se movieran en dirección al altar de Zeus, como lo habían hecho antes. En el siglo III a. C. se construyó una palestra, que servía para el entrenamiento de los atletas y para la prueba de salto. En el siglo II a. C. se añadió a la palestra un gimnasio, con lo cual mejoró el acomodo de los atletas. Y luego estaba el hipódromo, difícil de imaginar por la falta de datos, habida cuenta de que no tenemos información arqueológica sobre los hipódromos griegos. En principio, sería una explanada, con agua disponible para los caballos y un lugar para los jueces, y con dos postes destinados a los giros. Pero Pausanias nos transmite que, en Olimpia, la *aphesis*, la salida, era algo un tanto sofisticado: «La posición de salida está diseñada como la proa de una nave, orientada en el sentido de la carrera, y, en cada lado, hay puestos, que son adjudicados a los competidores por sorteo». En general, la cosa está clara, y parece diseñada para proporcionar un buen espectáculo, con carros que van saliendo a intervalos regulares; pero no sabemos ni cuántos salían al mismo tiempo ni cómo se gestionaba esa forma de salida para garantizar una igualdad de oportunidades.

6. Carrera

Es la prueba más antigua, que se incluía en todos los juegos panhelénicos; hasta el 708 a. C. era la única celebrada en Olimpia, bajo tres modalidades distintas que se fueron introduciendo paulatinamente. La primera fue el *stadion*, llamada igual que la medida de longitud de 600 pies (unos 180 metros), que era la medida del estadio. El ganador de esta prueba conseguía el gran honor de dar su nombre a la correspondiente Olimpiada. La segunda, el *diaulos*, lleva el nombre de la flauta de doble caña con la que se acompañaban algunas pruebas, porque era un doble *stadion*, es decir, unos 360 metros. La tercera en introducirse, pero la primera que se celebraba para así dar lugar a que se fueran acomodando los espectadores, era el *dolichos*, una carrera de 20, o bien 24, estadios. No solo como mejor corredor, sino como un caso excepcional, se recuerda a Leónidas de Rodas, que ganó las tres pruebas, celebradas en una misma tarde, nada menos que en cuatro olimpiadas seguidas (164-152 a. C.). En su patria se le rindió culto

como a un héroe, o un dios. La prueba modernamente conocida con el nombre de maratón no se contaba entre las competiciones griegas, por más que hayan pasado a la Historia individuos que cubrieron grandes distancias en tiempos mínimos, como el famosísimo Fidípides, quien corrió hasta Esparta para anunciar que el ejército persa había acampado en Maratón cubriendo 260 kilómetros en menos de dos días

Puesto que no se pretendía batir marcas, no se llegó a utilizar, como en las pruebas modernas, una posición de salida idónea para tal fin. Lo único que interesaba era que los competidores estuvieran en las mismas condiciones, razón por la cual se recurría al sorteo para fijar el orden de salida, que podía afectar al resultado. En algún lugar se conservan las dos líneas paralelas grabadas en el suelo, entre las cuales debía situarse firmemente la planta del pie con el que se prefiriera salir, mientras el otro quedaba un tanto retrasado. El corredor se mantenía en pie, con los brazos inclinados hacia adelante (fig. 75). La salida era anunciada por el heraldo.

En el 520 a. C. se añadió en Olimpia el *hoplitodromos*, una carrera de hasta 25 corredores, que llevaban las grebas, el casco y el escudo de un hoplita, aunque no mucho después se redujo el armamento a un escudo proporcionado en el certamen para asegurarse de que todos cargaban con el mismo peso (fig. 76). Parece que se creaba, con esta prueba, una competición para quienes estaban entrenados para guerra, precisamente en la época en la que habían logrado los hoplitas convertirse no solo en la auténtica fuerza militar sino en un símbolo de la *polis*. Esa carrera masiva, en la que chocaban los participantes unos con otros perdiendo sus escudos, evocaba ciertamente la batalla, pero, por eso mismo, encajaba mal en el marco elitista del atletismo. No se celebraba a continuación de las otras carreras sino en la tarde siguiente, cerrando toda la serie de competiciones. En el 414 a. C., fecha del estreno de las *Aves* de Aristófanes, está claro que se había convertido en un espectáculo un tanto grotesco, porque el personaje Pistetero compara al coro de plumíferos con la tropa de los participantes en el hoplitódromo.

Desde luego no en Olimpia ni en las sedes de los otros tres grandes juegos panhelénicos, pero también se corría la *lampadedromia* («carrera de antorchas»), perteneciente, en origen, a festivales en honor de divinidades

relacionadas con actividades en las que se utilizaba el fuego (Hefesto, Atenea y Prometeo), aunque más tarde se introdujo en las fiestas de Pan y de Ártemis (figs. 85a y b). La modalidad más común era una carrera de relevos en la que se competía por equipos, uno de cada una de las diez tribus, en Atenas. A intervalos regulares del recorrido previsto, se situaba un miembro de cada equipo, que recibía la antorcha de su compañero. El primer corredor en llegar a la meta con la antorcha todavía encendida conseguía la victoria para su tribu. Pero Pausanias informa sobre una *lampadedromia* sin relevos, lo que debe de corresponder a inscripciones en las que figura un individuo, y no la tribu, como vencedor. En otra competición, esa carrera la disputaban jinetes.

7. Artes marciales

Aunque fueron integradas en las olimpiadas después de los tres tipos de carrera, estas competiciones perpetuaban prácticas muy antiguas, como lo demuestra la pareja de boxeadores representada en un fresco de la isla de Tera (hoy Santorini) en una fecha anterior al 1600 a. C. Los contendientes se ungían el cuerpo con aceite, y luego se empolvaban para que la piel no resultara resbaladiza (fig. 74). No se tenía en cuenta el peso, por lo cual esos deportistas intentaban ganar el mayor posible, lo que provocaba a su vez críticas contra su voracidad y la inadecuación de su dieta y hábitos cotidianos al ideal griego de la mesura, el equilibrio y la capacidad de asumir muy distintas tareas y obligaciones.

La prueba menos dura, la lucha propiamente dicha (*pale*), que da nombre a la palestra, tenía por objetivo lograr que el oponente tocara el suelo al menos con la espalda, un hombro o una cadera. El ganador debía conseguirlo tres veces en un combate ininterrumpido. Milón, oriundo de la colonia suditálica de Crotona, fue cinco veces vencedor olímpico, consiguiendo muchas más victorias en otros juegos, en el siglo VI a. C. Su intento fallido, a los cuarenta años, de ganar la sexta olimpiada es un ejemplo de que un segundo puesto no reducía la gloria conseguida

previamente: lo sacaron a hombros del estadio y pasó a la Historia como el mejor atleta de Grecia en esa modalidad.

El arte marcial más dura era el boxeo, que se basaba en la fuerza de la pegada, dirigida a la cara y a la cabeza. Para hacerla más eficaz, se cubrían las manos y el antebrazo con correas, lo que, como se puede comprobar en las representaciones de la estatuaria helenística, provocaba fortísimas contusiones en la nariz, las mejillas y el mentón, que desfiguraban el rostro y podían producir la muerte. Por eso lo practicaban deportistas muy especiales, no siendo una actividad atlética recomendada para los jóvenes en general. Según la tradición, se habría introducido en las olimpiadas en el 688 a. C., a propuesta de Onomasto de Esmirna, un griego de Asia Menor, donde se practicaba habitualmente. Él mismo habría establecido las normas, más tarde completadas por un Pitágoras de Samos distinto del famoso filósofo, a quien se atribuyó el haber convertido ese arte en una forma de lucha «científica». Las conocemos de un modo limitado por alusiones puntuales de las fuentes escritas y algunos testimonios gráficos, aunque parece que daban juego no solo a la capacidad de los puños y a la técnica sino también a la inteligencia. En cualquier caso, parece que solo se podía pegar, es decir, no agarrar al contrincante por las extremidades ni apretarlo entre los brazos, y que se podía seguir haciendo cuando ya estaba en el suelo. No se permitía utilizar los pulgares, pero sí todo tipo de pegada. Se hacían ganchos y se daban golpes por debajo de la mandíbula y en la nuca. Como no se practicaba en un *ring*, no existía la posibilidad de acorralar en una esquina. Tampoco había asaltos sino un combate ininterrumpido, que solía durar varias horas. El final se producía cuando un contrincante perdía el conocimiento o dejaba que le pegaran sin defenderse. La leyenda vinculaba el origen del boxeo a la condición excepcional de los dioses (Apolo habría logrado, con su inteligencia, vencer a Ares, la fuerza bélica salvaje, en una mítica primera olimpiada); o del semidiós Heracles, el forzudo por antonomasia; o bien al héroe ateniense Teseo, que tenía por mentora a Atenea, la diosa de la guerra inteligente y civilizada. También se atribuía, sin embargo, a los espartanos, en la idea de que habían combatido originariamente con escudo pero sin casco. Pero la evolución del boxeo griego resultó en una menor brutalidad, al potenciar las habilidades

defensivas. Como se ha visto más arriba, Melancomas de Caria lograba mantener la guardia durante dos días, hasta que su oponente abandonaba exhausto, sin que el vencedor hubiera encajado ni propinado una sola bofetada. Varias veces vencedor en los juegos más importantes, Diágoras de Rodas (siglo V a. C.) habría muerto el día en que dos hijos suyos lograban sendas victorias en el boxeo y el pancracio. Lo hicieron desfilar sobre sus propios hombros y ciñendo en sus sienes las dos coronas que habían recibido, mientras le gritaban que ya se podía morir, puesto que lo único que no había conseguido todavía era subir al Olimpo. El poeta Píndaro le dedicó una de sus odas (véase epígrafe 10 en este mismo capítulo). Una de tantas anécdotas a las que tan aficionados eran los griegos, pero que también sirve para entender el verdadero sentido de esa *aristeia* agonística tan característica de ellos.

La tercera modalidad, el *pankration*, era una lucha bastante más dura que la *pale*, aunque menos peligrosa que el boxeo al no estar la fuerza de los puños artificialmente reforzada (fig. 77). Fue introducido como certamen olímpico en el 648 a. C., con gran éxito, como sugieren las odas de Píndaro dedicadas a esos vencedores, y asumido también por profesionales, es decir, por deportistas dedicados plenamente a ello. En esta lucha, no solo seguía adelante la competición cuando el cuerpo tocaba tierra sino que la parte más importante de ella se dirimía en el suelo. La capacidad de las rodillas para sujetar el cuerpo resultaba fundamental, por lo que era muy importante la fortaleza del atleta en todos sus músculos, lo que, en cierto modo, representaba el ideal atlético. Con esa fuerza se podía coger a un oponente por una pierna o un pie y lanzarlo hacia atrás provocando que cayera bruscamente; o se le podían romper los dedos acabando con ello el combate. Pero, si la prestancia física estaba equilibrada, la técnica, que no era la misma en los distintos competidores, y también la inteligencia, resultaban determinantes. Se podía pegar con el puño o con la mano abierta, pero estaba prohibido utilizar los pulgares, morder y dar patadas.

8. Pentatlón

Ya en el 708 se introdujo en Olimpia un certamen en el que se competía en una serie de pruebas distintas, suponemos que para premiar al atleta más completo. Esas pruebas eran el lanzamiento de disco, el salto, el lanzamiento de jabalina, la carrera y la lucha, y se sucedían por ese orden en una sola tarde. Las tres primeras no se podían afrontar por separado sino solamente en el pentatlón, y probablemente decidían el ganador cuando uno de los competidores quedaba primero en las tres. Si juzgamos por el famoso discóbolo que nos ha dejado el escultor Mirón a través de una copia romana, parece que la preparación para esas cinco pruebas excluía los excesos alimentarios de los boxeadores y pancratistas, pudiendo lograr un cuerpo armonioso y equilibrado, que tenía, sin embargo, una importante capacidad de aguante. Además, como las técnicas de cada prueba eran distintas, se supone que el atleta se había entrenado física y mentalmente para cambiar de prueba en un tiempo mínimo.

El lanzamiento de disco parece derivar de la observación natural de que una piedra especialmente plana y redonda podía llegar más lejos, en un tiempo menor, que otra cualquiera. Se han conservado discos de bronce y de piedra de distintos pesos y medidas, lo que se explica porque existía en Olimpia desde el 628 a. C. un pentatlón para menores y porque algunas de esas piezas pueden haber sido votivas. Sobre el método de lanzamiento se ha discutido mucho ya que solo tenemos imágenes puntuales. En el caso del discóbolo de Mirón (figs. 81a y b), no estaríamos viendo el momento inicial del lanzamiento, sino que el artista habría elegido la posición, a su juicio, idónea para representar el cuerpo del atleta en todo su esplendor y su mente concentrada en la precisión de la maniobra. El desarrollo que se ofrece en la fig. 82 podría corresponder a la realidad. No parece que el lanzador haya hecho ni siquiera un giro completo sobre sí mismo para tomar impulso. Conocemos las distancias alcanzadas (30 y 45 metros) por dos atletas considerados como excepcionales, y nos sorprende que sean tan cortas. De ahí se deduce que las técnicas utilizadas no permitían emplear a fondo las capacidades. Cabe suponer que primaba, en ellas, la exhibición del

deportista, el espectáculo que ofrecía a sus admiradores; y que el acompañamiento musical condicionaba sus movimientos.

La única conexión remota del salto de longitud con el entrenamiento militar puede ser la necesidad de cruzar rápidamente, en huida o persecución, un corte en el terreno, o una corriente de agua. Pero el salto que se introduce en Olimpia con el pentatlón, y el que se practicaba en otros juegos, no era un salto con pértiga, para el cual habría podido un soldado utilizar su lanza, sino un salto con halteras, que, por otro lado, no parece corresponder al lastre del armamento. Estamos, verosímilmente, lo mismo que en el lanzamiento de disco, ante un sofisticado desarrollo técnico destinado a la exhibición del deportista; esta segunda prueba del pentatlón era considerada por los griegos como la más difícil de todas, realizada también con un acompañamiento musical que marcaba los ritmos. Como en el caso del disco, solo podemos reconstruir la secuencia de un modo hipotético (fig. 83), porque la información que tenemos sobre ella es muy incompleta. La posición final está representada en escenas de vasos, a lo que se suma una noticia en el sentido de que el saltador era descalificado si no conseguía dejar sus huellas claramente marcadas en la arena. Tenía, por tanto, que armonizar la posibilidad de conseguir unos centímetros más dirigiendo sus piernas hacia adelante en el último momento con el riesgo de perder el equilibrio o la fuerza necesaria para tocar el suelo con firmeza. La distancia entre la línea inicial del salto y el borde del estadio no habría permitido tomar una larga carrerilla, como se hace ahora, antes de saltar. Es probable, sin embargo, que el saltador se desplazara un corto trecho entre el momento inicial, en el que sabemos que tenía las halteras pegadas al cuerpo, hasta alcanzar la posición cuarta del dibujo adjunto (fig. 83), que marcaba el inicio del salto, para así lograr el impulso deseado. Las halteras que conocemos pesan un kilo o poco más, y su longitud está entre los 12 y los 30 centímetros. Las hay de piedra y de bronce, con diseños distintos, en parte ergonómicos —es decir, destinadas a facilitar el agarre, con muescas para los dedos o escotaduras para toda la mano— y en parte adaptadas, según parece, a posibles modificaciones en la técnica del salto. Las longitudes alcanzadas que nos transmite la documentación antigua resultan

excesivas, de donde se ha apuntado la posibilidad de que se tratara de un salto doble o triple.

El lanzamiento de jabalina se hacía en Olimpia siempre a pie, aunque en las Grandes Panateneas había jinetes que tiraban a una diana, como se puede comprobar en un ánfora panatenaica de comienzos del siglo IV. Esos grandes vasos, de unos 60-70 cm de altura se entregaban como premio a los vencedores de las competiciones atléticas en las Grandes Panateneas, celebradas cada cuatro años. Aunque era una fiesta típicamente ateniense, como se ha mencionado en el capítulo 5, la organización de sus juegos atléticos bien podría dar un ejemplo para otros juegos de carácter panhelénico. Los vasos en cuestión contenían 45 litros de aceite del olivar sagrado de Atenea, que sería utilizado para el entrenamiento en la palestra. Su diseño, de cuello y base muy estrechos, es característico de esas piezas, que se seguían decorando con figuras negras, aunque en el resto de la cerámica ese estilo no había rebasado la época arcaica. Por un lado se solía representar la figura de Atenea *Promachos*, con lanza, escudo, casco y la égida sobre los hombros, por encima del peplo. En la parte de atrás aparece el tipo de competición que hubiera ganado el vencedor, aportando muchos datos sobre los distintos certámenes, que no conocemos por las fuentes escritas. Son piezas de muy buena calidad, que se encargaban a los mejores alfares.

En esta prueba de jabalina debemos ver una conexión con el entrenamiento militar, porque, aunque la caballería tuvo muy poca importancia desde el siglo VI a.C. hasta la época helenística, su mayor eficacia ofensiva se producía con la jabalina, un arma más ligera que la lanza y que se utilizaba como proyectil y no para clavarla directamente en el cuerpo del enemigo. La utilizada en Olimpia era todavía más ligera y tenía la altura de un hombre. Se lanzaba como se hace ahora, midiendo la distancia alcanzada desde una línea que el competidor no podía rebasar con el pie al dar impulso; y, para facilitar esa medición, se supone que la vara de madera tenía una punta bien afilada, capaz de clavarse en el suelo, o de dejar en él su huella. Solo había una diferencia: la jabalina griega tenía una correa enrollada (*ankyle*) en su punto medio, que dejaba una lazada por la que pasaban los dedos índice y corazón. En el primer recorrido, la jabalina

giraba sobre su propio eje al desenrollarse la correa, lo que ayudaba a fijar su trayectoria, igual que ocurre con las balas en los cañones en espiral de los rifles. En los dos lanzamientos, el de disco y el de jabalina, cada competidor tenía un número de intentos, entre tres y cinco, al parecer.

9. Competiciones ecuestres

En las carreras de carros había dos modalidades, la de cuadriga (*tethrippon*), que fue introducida en Olimpia en el 680 a. C., y la de biga (*synoris*), que lo fue en el 408 a. C. En ambas se celebraba una carrera con caballos y otra con potros, con lo cual las distancias iban desde los cinco kilómetros para la biga de potros y los quince para la cuadriga de caballos. La cuadriga era una adaptación de la biga, un antiquísimo carro de guerra que aparece en la cerámica griega más antigua. A los dos caballos uncidos a un yugo (*zygioi*) que se fijaba en el extremo de un palo atado al carro, se sumaban otros dos de refuerzo, que solo iban atados con correas (*seiraphopoi*) a los primeros (fig. 78). Con eso se hacía la prueba más larga, pero, sobre todo, más emocionante, por la peligrosidad que implicaba. El carro mismo podía volcar fácilmente, al estar construido con madera muy ligera y contar con el espacio justo para una sola persona. Eso ocurría con frecuencia cada vez que había que girar 180 grados en los postes de los extremos del hipódromo, incluso aunque se llegara allí en cabeza, por el afán de no perder esa posición que era la que tenía posibilidades de ganar. En alguna carrera consiguió la victoria el único carro que quedaba en pie. Quien se coronaba como vencedor era el propietario del tiro y del carro, siempre un individuo potentado que muy raramente ejercía de auriga en una prueba en la que se arriesgaba la vida; pero, si llegaba a hacerlo, conseguía un gran reconocimiento por ello. De todos modos, como en el caso de los modernos *jockeys*, el auriga debía tener poco peso y cierta talla, lo que solía corresponder a menores de veinte años. Ese es el rostro que vemos en el famoso «auriga de Delfos» (fig. 79), un monumento dedicado al dios Apolo, como reza la inscripción que lo acompaña, por el tirano Polízalo de Gela (Sicilia), en agradecimiento por haberle ayudado a conseguir la

victoria en unos Juegos Pitios de comienzos del siglo V a. C. Además de la estatua del auriga —un esclavo tal vez de Polízalo—, que está casi completa, se han hallado fragmentos de los caballos y del carro. Sicilia era una de las áreas famosas por la cría de caballos, una actividad típicamente aristocrática, de modo que las victorias en los juegos panhelénicos daban un realce muy especial que, a diferencia de otras competiciones, solo requería dinero. Por eso un mismo competidor llevaba a veces varios tiros, con sus respectivos carros y aurigas; el caso opuesto es el de ciertas *poleis* que competían a cargo del erario público, se supone que para hacer publicidad de los caballos que se criaban en sus territorios. El interés de los romanos por esas carreras tiene su mayor exponente en la denostada figura del emperador Nerón, cuya consabida helenofilia lo movió a acudir a Olimpia con un carro de diez caballos, y a conseguir una victoria, más tarde anulada, sobornando a los jueces.

También existían carreras de caballos, que se celebraban en Olimpia a continuación de las carreras de carros cubriendo una distancia de más de un kilómetro. Como se montaba sin silla y sin estribos, las caídas eran mucho más frecuentes que en las modernas, y esos accidentes tenían muchas veces consecuencias desastrosas, a lo que contribuía también la no utilización de casco. Tampoco solían actuar como *jockeys*, en esas competiciones, los propietarios de los caballos, por más que fueran aficionados a montar en sus propios ambientes, haciendo ostentación de semejantes artículos de lujo. Un tipo curioso de carrera olímpica era el *anabates*, una carrera de yeguas, en cuyo último tramo desmontaba el jinete y seguía corriendo al lado de su montura. Con ello se demostraba una habilidad muy necesaria para el uso del caballo en la batalla.

10. El cantor de los juegos: los epinicios de Píndaro

Seguramente Píndaro sea el testimonio literario más importante del atletismo antiguo y de la ética que representaban estas competiciones panhelénicas en la transición del mundo arcaico a la Grecia clásica (salvando otros ejemplos como el de Baquílides). El poeta beocio nació en

Cinoscéfalos, no lejos de Tebas, c. 518 a.C., de una familia noble y representó siempre los ideales de la aristocracia. Su vida transcurrió entre la Grecia continental y fue fulgurante. Escribió himnos, peanes, ditirambos, trenos, prosodios, partenios, hiporquemas, encomios y las odas a los vencedores en Olimpia, Delfos, Corinto y Nemea, que le dieron la inmortalidad literaria y un carácter legendario de poeta panhelénico. Su poética es depurada, concisa y alambicada a la vez, más musical que la melodía que la acompañaba, gracias a su dialecto preciosista y a sus particularidades sintácticas y estilísticas. Su lírica coral era representada con acompañamiento de música y danza.

En 498 a.C. compuso su primera oda a un vencedor en los juegos panhelénicos cuando la familia gobernante en Tesalia le encargó la que luego sería su *Pítica* X. Durante la invasión persa de Grecia, cuando Tebas fue ocupada, conoció en los Juegos Píticos al gobernante siciliano Trasibulo, sobrino del tirano Terón de Acragante. Así comenzó su contacto con la Magna Grecia y el mecenazgo que recibió de los ricos potentados de allende los mares que competían en los juegos. El caso de Hierón, siciliano (al que dedica la *Pítica* I), se ve acrecido por las odas dedicadas a Arcesilao, rey de Cirene (*Pít*. IV y V). Estos encargos le llevaron a viajar por todo el mundo griego, no solo a los cuatro festivales panhelénicos de Grecia, en Olimpia, Delfos, Corinto y Nemea, sino también a Asia Menor, Sicilia, Cirene o Macedonia. Píndaro fue longevo y vivió hasta cerca de los ochenta años. Murió hacia 440 a.C., mientras asistía a un festival en Argos. Sus cenizas fueron llevadas a Tebas, quiere la tradición que al hipódromo, y tiempo después Alejandro Magno honró su memoria venerada entre los griegos salvando su casa de la destrucción de Tebas, cuando derrotó a los beocios.

Su obra está casi enteramente dedicada a los epinicios en honor de los triunfadores en los festivales panhelénicos, destacando su serie de Odas Olímpicas. Incluso en esta época del alba de la Grecia clásica y de la consolidación de la democracia ateniense, el ideal aristocrático seguía dominando estos festivales atléticos y musicales y Píndaro representa como ningún otro autor su ideología, en un momento de cambio. Los asistentes y participantes en estos festivales estaban ciertamente imbuidos de ese

espíritu arcaico, de tradición religiosa, pues eran en el fondo ocasiones de religiosidad profunda, y de ética guerrera aristocrática, simbolizada en el *agon*, que se trata también en el capítulo 6 (6.3). Los participantes en las modalidades más costosas, las carreras de carros, eran casi exclusivamente grandes potentados que exhibían sus riquezas y sus destrezas de forma propagandística.

Hombre profundamente religioso, el estilo de Píndaro está marcado por la divinidad y por la conciencia de ella en su poesía. Una de sus últimas odas es la *Pítica* VIII, que indica su especial relación con los santuarios oraculares, como el de Alcmeón. A ella pertenecen estos versos sobrecogedores, que denotan la tradición sapiencial de su poesía, que enlaza con la religión apolínea, con Delfos y con la ética deportiva de los juegos:

> […] quien ha obtenido algún reciente triunfo
> muy airoso se eleva
> impulsado por su gran esperanza
> sobre los alados poderes de su hombría
> y tiene una meta superior a la riqueza.
> En breve espacio crece la dicha de los mortales. E igual
> de pronto cae por tierra, zarandeada por un designio ineluctable.
> ¡Seres de un día! ¿Qué es uno? ¿Qué no es? El hombre es
> el sueño de una sombra. Mas cuando le llega
> un rayo de luz enviado por Zeus, un resplandor brillante
> le distingue entre las gentes y su existencia es gozosa.
>
> Píndaro, *Pítica* VIII,
> trad. de C. García Gual

Pero también queremos presentar aquí el texto completo de uno de sus trabajos más interesantes en honor de los vencedores agonísticos: la *Olímpica* VII, compuesta para celebrar la victoria de un pugilista en la 79 Olimpíada (464 a. C.). Como ya se ha adelantado en este mismo capítulo al tratar de las artes marciales, el homenajeado, Diágoras de Rodas, fue un deportista excepcional. Con casi dos metros de altura, logró, al igual que Milón de Crotona, convertirse en *periodonikes*, es decir, vencedor en los cuatro grandes juegos helénicos. No solo sus hijos sino también los hijos de sus hijas contribuyeron a crear una familia de atletas tan famosa que Pausanias los llama Diagóridas, en lugar de utilizar para ellos el gentilicio

Erátidas, correspondiente al linaje del que formaban parte. El bisabuelo de Diágoras había sido *basileus*, lo que puede significar rey de la *polis* rodia de Yaliso, o bien cabeza de uno de los clanes aristocráticos. Se han hallado restos en Olimpia de las estatuas de los seis miembros de la familia que habían conseguido coronarse en esos juegos. Aunque reconoce los logros atléticos de Diágoras, como no podía ser de otro modo en un poema encargado por el propio vencedor, no se recrea demasiado Píndaro en su persona y en sus ascendientes, tal vez, como se ha sugerido, porque, tras la reciente victoria de Eurimedonte (467 a. C.), el refuerzo de la Liga de Delos comandada por los atenienses hubiera potenciado los vientos democráticos en detrimento de las aristocracias, que habrían tenido que replegarse.

Lo que tenemos, a cambio y se podría decir que para bien, es todo un homenaje a los rodios a través de una preciosa recreación de los mitos que ilustraban la historia primitiva de la isla, remontándose hasta el momento cosmogónico en el que habría surgido del mar como regalo para Helio: esa tierra y la ninfa Rodas, que le dio su nombre, la cual, fecundada por el dios que lanza sus rayos vivificantes desde el carro de caballos con aliento de fuego, alumbró hijos epónimos de las tres *poleis* rodias (Lindo, Camiro y Yaliso), cuyos descendientes recibieron de Zeus la riqueza en forma de lluvia de oro. Incluso se permite el poeta hacer de Rodas una hija de la diosa Afrodita, que no tenía a la isla de Rodas sino a la de Chipre como su natural sede. Esa genealogía suscitó las críticas de los eruditos antiguos, por lo que habría que tomarla como una licencia pindárica en honor de los rodios. El arte poético de Píndaro, que elude la forma trivial de relato mitográfico cronológico, innecesaria para los destinatarios de su poema, dificulta desde luego, al lector moderno, el seguimiento de la línea argumental. Sin embargo, consideramos que, con la ayuda de puntuales consultas, y asumiendo las limitaciones de toda traducción literaria, se puede llegar a conectar con un texto de una riqueza incuestionable.

Este epinicio tiene un proemio bellísimo. Sabemos que Píndaro no estuvo presente en Yaliso, en la ejecución del homenaje a Diágoras, que habría tenido lugar en un simposio —es decir, en el ambiente aristocrático por excelencia— porque celebraba, en Corinto, a otro vencedor. Pero le ofrece su oda, *in absentia*, como quien ofrece una copa de oro (*phiale*, la

palabra que inicia el himno, con una carga poética impactante), en calidad de regalo de un futuro suegro a un futuro yerno, lo que significa un bien muy preciado y un brindis por el más importante futuro, que es la perpetuación del *oikos* (en ese momento todavía sus hijos no habían logrado victorias agonísticas importantes, pero cabe suponer que prometían). Y también tiene un significativo colofón, en los términos en los que nos hemos referido más arriba al peligro que representa, para un ser humano endiosado, el acabar haciéndose acreedor al castigo divino. Diágoras está recorriendo un camino que, hasta ese momento se supone, considera odiosa la *hybris*, la «desmesura», porque cuenta con el precedente ejemplar de sus antepasados; pero tiene que estar alerta para no ignorar esas enseñanzas, ya que, aunque ahora es un hombre de éxito en su ciudad, podrían cambiar los vientos de su fortuna y, como consecuencia de ello, si no se comportara adecuadamente, podría perder el respeto de sus conciudadanos.

A Diágoras de Rodas, púgil

Semejante a cuando alguien toma de una rica mano
el vaso que burbujea en su interior con el rocío de la vid
y se lo entrega al joven novio brindando
por su casa y por la casa de éste —y esa copa dorada es lo mas preciado de sus posesiones—;
y después honra la gracia del banquete
y del nuevo pariente adquirido y le hace envidiable
entre los amigos presentes
por la boda de concordia,
pues de tal manera yo le paso el néctar líquido, regalo de las Musas
y dulce fruto de mi espíritu,
a los victoriosos varones, de suerte que agrado a los que en Olimpia y Pitón triunfaron.
¡Feliz aquel que tiene un buen renombre!
Unas veces a uno, otras a otro mira con agrado la Gracia vivificante.
Muy a menudo al son de la forminge de dulce canto y otras al compás de las flautas,
instrumentos de variadas melodías.

Mas ahora al ritmo de ambos
he desembarcado con Diágoras
cantando himnos en honor de la marina hija de Afrodita
y de Rodas, novia de Helio,
a fin de elogiar a un varón prodigioso que afronta siempre el combate
y ha sido coronado junto al curso del Alfeo

y también en Castalia con el premio del pugilato;
y a su padre Damageto, que agradó a la justicia.
Ambos habitan en la isla de las tres ciudades,
cercana al espolón de la inabarcable Asia entre una tropa argiva.

Deseo para ellos enderezar la historia común a la poderosa descendencia de Heracles,
proclamándola desde Tleptólemo y sus orígenes.
Pues por parte de padre se jactan de ser hijos de Zeus
y por parte de madre de Astidamea Amintórida.
Mas sobre el alma de los hombres
penden errores en número indecible y no podemos descubrir

qué sea por ventura lo mejor para los mortales, en este momento y también en el final.
A Licinio, el hermano bastardo de Alcmena,
lo mató aquel que fuera fundador de esta tierra,
golpeándole con un bastón de nudoso olivo,
cuando marchaba desde el tálamo de Midea hasta Tirinto, al estar enfurecido.
Pues las turbaciones del ánimo
confunden incluso al que es sabio. Entonces marchó a consultar al dios para obtener un oráculo.

Y el de cabellos de oro
habló desde su perfumado templo acerca de una inmediata travesía marítima desde la costa de Lerna
hasta una tierra circundada por el mar,
allí donde un día el gran rey de los dioses empapó la ciudad con doradas nieves,
cuando por medio de las artes de Hefesto
y su broncínea hacha
Atenea salió de la cumbre de la cabeza
paterna profiriendo un terrible alarido. El cielo tembló de miedo y también la madre tierra.

Entonces el dios Hiperiónida, que alumbra a los mortales,
instauró un deber que había de ser guardado
por sus hijos queridos:
que edificaran los primeros un altar brillante para la diosa,
instituyendo solemnes sacrificios,
y que alegraran el ánimo del padre y de la muchacha que blande la lanza.
El respeto de Prometeo procura a los hombres
virtud y regocijo.

Mas la nube del olvido avanza imperceptible
y extrae de nuestro entendimiento
la recta manera de realizar cada acción.
Así, estos ascendieron al pórtico

sin tener la ardiente semilla y erigieron un santuario en la ciudadela con sacrificios de fuego.
Sobre los hombres mandó Zeus una nube dorada
que hizo derramar oro en abundancia.

Y también les concedió el arte de prevalecer
sobre los otros mortales con sus hábiles manos la diosa de ojos glaucos.
Sus obras, semejantes a seres vivos y en movimiento, llenaban los caminos,
y fue su fortuna inmensa.
En el experto, pues, aun mayor sabiduría resulta sin engaño.
Y cuentan las antiguas historias de los hombres
que cuando Zeus y los inmortales se repartieron la tierra,
todavía no era visible Rodas en la marítima llanura,
sino que la isla yacía oculta bajo las profundidades salobres.

Y como nadie señalara la porción de Helio,
que estaba ausente, se dejó a esta augusta divinidad sin su lote de tierra.
Zeus, acordándose de esto,
quiso echar las suertes de nuevo, pero aquel no le dejó,
pues le dijo que había visto
como crecía desde dentro del grisáceo ponto
una tierra extremadamente nutricia para los hombres y benévola para los rebaños.

Al punto ordenó a Láquesis, la de dorada frente,
que tendiera las manos y no contradijera
el gran juramento de los dioses.
No, sino que, junto con el hijo de Crono,
concediera que una vez surgida al aire luminoso
habría de ser premio para su persona en lo por venir.
Y cumpliose la esencia de las palabras,
que se verificaron. Brotó del húmedo mar

la isla y el padre
del linaje de los afilados rayos la gobierna,
dueño de caballos que respiran fuego.
Allí, tras unirse con la propia Rodas, engendró
siete hijos que recibieron mientes sapientísimas entre los primeros mortales.
Uno de ellos fue Camiro
y también engendró al mayor, Yaliso, y a Lindo. Y tuvieron por separado, tras repartirse la tierra paterna en tres,
sus respectivos lotes y ciudades, y las sedes de estas se llamaron como ellos.

Allí mismo se honra a Tleptólemo,
conductor del pueblo de Tirinto,
como dulce recompensa por su infortunado destino,
y también se venera el humeante cortejo de rebaños

y el juicio sobre los juegos. De ellos salió Diágoras coronado dos veces,
y en el afamado Istmo cuatro veces gozó del buen éxito.
En Nemea, una tras otra, y tambien en la áspera Atenas.

El bronce de Argos le conoce bien a él y a sus hazañas;
así ocurre en Arcadia y Tebas, y sus combates conforme a la ley de los beocios
y en Pelena. Y nada menos que seis veces venció en Egina.
Entre los megarenses ningún otro nombre está inscrito en los votos de piedra.
Pues bien, padre Zeus, tú que cuidas las cumbres
del Atabiro, honra ahora el himno ritual
a los vencedores olímpicos.

Y también al hombre que ha hallado la excelencia en el pugilato
ojalá le concedas la gracia del respeto
tanto entre sus conciudadanos como entre los extranjeros.
Pues él marcha derecho por el sendero odioso
a la insolencia, después de haber aprendido las verdades
que le enseñaron las rectas almas
de sus nobles antepasados. No ocultes la simiente común
de Calianacte. Pues, en efecto, también la ciudad festeja
las gracias de los Erátidas. Pero en una sola porción de tiempo
los vientos soplan a veces de una forma y otras de manera opuesta.

Píndaro, *Olímpica* VII,
trad. de D. Hernández de la Fuente

8. Economía, comercio, viajes y formas de intercambio: *emporion*

> Y [Calipso] le envió un viento benéfico y suave. Alegre desplegó las velas al viento el divino Odiseo, al tiempo que sentado al timón enderezaba el rumbo sabiamente.
>
> Homero, *Odisea* V, 268-271,
> trad. C. García Gual

En el mundo arcaico reflejado en los poemas homéricos y los de Hesíodo, que paradójicamente coincidirán con las grandes navegaciones, el trabajo manual para buscar sustento, la producción artesanal y el comercio no gozaban de buena prensa, como tampoco la navegación en pos de emporios lucrativos. Hay que pensar que el trabajo manual estaba lógicamente muy desprestigiado en la ideología aristocrática de la Grecia arcaica como también lo estaba el comercio minorista y de largo alcance. Ciertas pistas sobre la consideración social de la clase de los trabajadores por cuenta ajena nos las proporcionan los poemas homéricos: en la *Ilíada*, Poseidón recuerda amargamente que trabajó para el rey Laomedonte construyendo las murallas de Troya y trabajando a cambio de un salario, como hacían los *thetes*, jornaleros desprovistos de tierras propias y obligados a trabajar por cuenta ajena para buscar sustento. Otra aparición de esta palabra en Homero tiene lugar en la *Odisea*, cuando uno de los pretendientes de Penélope la usa despectivamente. La tercera ocasión es cuando Odiseo realiza una suerte de *katabasis* al Hades, también llamada *Nekyia*, que contiene su encuentro con la sombra de Aquiles en el Hades (IX 487): su antiguo compañero de armas confirma que nada había en este mundo tan poco deseable como ser un *thetes* (solo vivir en el reino de los muertos, incluso como rey, era peor).

El comercio no era mucho más atractivo para la mentalidad arcaica que expresa Hesíodo en *Trabajos y días:* el ideal de la autosuficiencia (*autarkeia*) del *oikos* lleva a desconfiar de los productos que uno mismo o su unidad familiar no pueden fabricar. Ropa, herramientas, incluso carros son preferibles si se han elaborado en el marco del *oikos* y el comercio queda como último y extremo recurso, ya que estaba desprestigiado y era propio de extranjeros y metecos. En sus consejos a su hermano Perses, previene Hesíodo en *Trabajos y días* contra el comercio, especialmente por alta mar, que aterra al poeta:

> Si quieres orientar hacia el comercio tu espíritu imprudente, evitar las deudas y el hambre cruel, te enseñaré a conducirte en el mar de ruidos sin número, aunque no soy hábil en la navegación; porque nunca partí en nave para alta mar, a no ser para la Eubea desde Áulide, donde, retenidos por el viento, los aqueos congregaron en otro tiempo su gran ejército para ir desde la santa Hélade a Troya la de hermosas mujeres.

Pero esta mala fama no se ciñe a la época arcaica. La ciudad que describe Platón en las *Leyes* también restringía el comercio, como se ve en su libro IX, que muestra la poca simpatía que despertaban los comerciantes en el último proyecto político del filósofo, reflejo de una mentalidad muy extendida en la Grecia antigua. La compra a crédito queda prohibida y el comercio deberá tener lugar solo en el ágora: el vendedor que venda una mercancía por más de cincuenta dracmas deberá estar localizable durante diez días en la ciudad por si hay reclamaciones. Platón advierte contra los comerciantes que tienen un ánimo de lucro desmesurado y regula el tráfico mercantil impidiendo, en la práctica, que un ciudadano libre fuera comerciante y estableciendo un número reducido y controlado de estos. Solo los metecos o extranjeros se dedicarán al comercio, para prevenir que entre la codicia en la comunidad de los ciudadanos, de forma que si los comerciantes son corruptos su falta de virtud no afecte a la ciudad. Otro tanto pensó Aristóteles del comercio en su *Política* y, en general, de todas las ocupaciones *pane lucrando*: la *schole* o el ocio caracteriza a los hombres de bien que dedican su tiempo a la vida pública y, más allá, a la vida contemplativa de la especulación científica y filosófica. El ideal del sabio es el del hombre desocupado: ningún artesano, trabajador o comerciante podía dedicarse a la filosofía, pues sus preocupaciones cotidianas y su falta de

ocio se lo impedían. Se decía, lo afirma Plutarco, que el propio Solón de Atenas se tuvo que dedicar al comercio en una ocasión, urgido para encontrar medios de vida, cosa que justifica el autor beocio convenientemente, excusando al sabio legislador ateniense (Plutarco, *Lic*. 24, 3). El espíritu aristocrático, como puede verse, se perpetuaba en ciertas concepciones filosóficas y en un palmario rechazo al comercio y al trabajo manual, aunque el resto de los ciudadanos despreciaba cualquier trabajo por cuenta ajena, es decir, trabajar para otro como asalariado.

1. Formas de la economía

A pesar del general desprestigio del trabajo manual, la explotación de la agricultura fue lo tradicional en la civilización griega. El cultivo de la tierra es alabado por los poetas antiguos, que se quejan expresamente de la dureza proverbial del suelo griego. Así habla Hesíodo de su lugar natal, en Beocia, «en una miserable aldea, Ascra, mala en invierno, dura en verano y nunca buena» (*Trabajos y días*, 640). Los recursos económicos en la Grecia antigua estuvieron condicionados por la pobreza de la tierra y su geografía compleja, la conocida *stenochoria* del territorio, que llevó a los helenos a lanzarse al mar para buscar nuevos lugares de producción e intercambio. En cuanto a la producción agrícola griega, los principales cultivos fueron el olivo y la vid (fig. 87). Se talaban los árboles para construir naves y había un notable desarrollo de la apicultura. La ganadería acusaba especialmente la escasez de tierras, siendo el ganado ovino y caprino los más frecuentes (fig. 88). La sociedad griega, como es obvio, se dedicaba sobre todo al mundo agrícola, que suponía la ocupación principal de la mayoría de los helenos, directa o indirectamente. El calendario de la agricultura, como se ve en la épica didáctica de Hesíodo o en el ciclo de las festividades religiosas de Atenas, que se han expuesto en el capítulo 5, condicionaba la vida diaria y la mentalidad de los griegos. La cuestión de la propiedad de la tierra, además, era fundamental para regular la participación política en la comunidad. En un principio, toda la tierra estaba en manos de la aristocracia, pero el incremento demográfico del siglo VII a.C. y el

enriquecimiento de una nueva clase de campesinos y comerciantes creó ciertas tensiones que abordaron, en Atenas, las reformas de Solón y posteriormente de Clístenes y, en otras ciudades, diversos regímenes.

Hay que subrayar, en todo caso, la gran importancia y el peso del mundo rural en la civilización griega, como se ve no solo en la literatura y las artes, sino en la propia configuración política y administrativa de las *poleis* griegas, que tenían un gran territorio de tipo rural. Según una sugestiva teoría de Victor D. Hanson, para entender la relevancia del mundo rural en la civilización griega como uno de los grandes motores de su configuración no solo económica, que es evidente, sino también política y cultural, basta reparar en el enorme papel que tiene la economía de «granjas» familiares o, por mejor decir, de los *oikoi* como explotaciones agrícolas, en el surgimiento de la democracia ateniense, en el desarrollo social y militar y, en general, en el de toda la civilización griega. Para este autor son los demos rurales y sus explotaciones familiares —el *oikos*, de nuevo, como una unidad clave de la producción económica—, el elemento que marca el nacimiento del primer sistema político representativo de occidente, frente a la manera en que se cultivaba la tierra, por ejemplo, en el antiguo oriente. La explotación de la tierra en pequeñas unidades familiares en vez de en un sistema dirigista de carácter redistributivo es, en el mundo griego, la base de la organización política y social. Puede imaginarse, así, el peso de la población de los demos rurales y sus «centros», gobernados por los ciudadanos puestos en pie de igualdad que poseían tierras y vivían en sus explotaciones agrícolas, con cierto aislamiento, y que a veces se desplazaban a los «centros», que eran aglomeraciones de casas o villorrios, para comerciar, participar en sus deberes políticos o tener noticias de la vida en común de la *polis*. Es muy interesante constatar cómo influye ese mundo tradicional de pequeños propietarios en la teoría política: por ejemplo, cuando planifica una ciudad ideal Platón refleja ese mundo rural en sus «lotes» de tierra cultivable en las *Leyes* (738a): se cuida mucho de repartir la tierra en unidades económicas hereditarias, en número perfecto de 5040 familias, con derecho a tener una explotación agrícola.

Sería un error pensar que la Atenas clásica era ante todo una *polis* sofisticada, la más urbanizada y grande de todas, olvidando con ello que

gran parte de su territorio era rural y consistía en pequeñas aldeas (los centros de los demos) y, sobre todo, en explotaciones agrícolas periféricas. La información que tenemos acerca de la organización administrativa de la antigua Grecia es siempre fragmentaria, aunque por lo menos en el caso de Atenas tenemos abundante documentación que nos permite entender la importancia de los demos rurales. En ellos también había un centro administrativo, una «capital» del demo donde se celebraban las asambleas y, en fin, un núcleo fundacional, político y religioso. Había en época clásica nada menos que 139 demos, cada uno de unas características peculiares, unos más rurales, otros más dependientes del mar, y otros que eran barrios del área urbana, la cual incluía muchas casas con sus huertos (véase cap. 3: 3.6). Como ha estudiado Nicholas F. Jones, la organización administrativa de estas circunscripciones en las que se basaron las reformas conducentes a la democracia ateniense demuestran el peso de lo rural en la *polis*: los demos —cuyo número fue creciendo desde el centenar en su posible origen hasta 139 en época de Clístenes y llegando a 174 en época romana—, se organizaban entre sí formando grupos más amplios que se abarcaban unos a otros: primero en las llamadas tritias, ya mencionadas por Aristóteles, que, en número de 30, a su vez, se englobaban en 10 tribus o *phylai*.

En cuanto a la artesanía, los *oikoi* eran en principio autosuficientes y producían las piezas de cerámica necesarias para su uso. Sin embargo, con el despegue económico de la antigua Grecia a partir del siglo VIII a. C. se produjo un aumento de la comercialización de cerámica de la economía griega que tuvo un enorme impacto en todo el Mediterráneo, como se verá seguidamente al hablar de las colonizaciones. La cerámica es tal vez la manufactura que mejor atestigua el desarrollo de la civilización griega desde el final del mundo micénico hasta la constitución de la *polis*. Tras los vasos del período geométrico, que van mostrando una mayor complejidad social en la necesidad de ostentación por las clases altas de finales de la edad oscura, los vasos del llamado «estilo orientalizante» coinciden con la expansión colonial de los griegos y con sus contactos con otros pueblos, como los fenicios o los egipcios, a la par que se inicia en otras expresiones artísticas como la gran arquitectura, la estatuaria exenta en piedra y, a la vez, despega el comercio a gran escala por el Mediterráneo. El cambio

fundamental asociado a la *polis* de época arcaica fue el surgimiento de talleres para la producción cerámica, aunque también habrá en la ciudad clásica posterior otros lugares de fabricación de tejidos, de forja de metales (fig. 95) y de trabajo con pieles y madera, muchas veces desde la base de un *oikos*, pero otra nueva clase de ricos comerciantes y artesanos, curtidores, ceramistas, etc. Huelga decir que estos no siempre tenían buena fama en el contexto social de la *polis*, pues perduraban los estereotipos del mundo arcaico.

La mayor parte de la producción cerámica, ya de figuras negras o rojas, los dos estilos determinantes de la época arcaica, estaba destinada al uso doméstico o a la exportación comercial, mientras que otra parte se dedicaba al culto religioso y a su utilización funeraria (fig. 96). En Atenas los artesanos de la cerámica se concentraban en el ágora y en el barrio del Cerámico. Tras el fin del estilo geométrico y orientalizante, y el paso intermedio por el llamado estilo protoático, entre otros, Atenas destacará junto a Corinto por la producción cerámica a gran escala, destinada tanto al consumo local como a la exportación. Se alcanzarán cotas elevadas con la elaboración de piezas exquisitas, muy valoradas como mercancías de lujo por su carácter artístico y personal. En el siglo VI a. C., el estilo ateniense ganará la partida al corintio y, en sus muchas variantes (ánforas, cráteras, lecitos, hidrias, etc.) la cerámica de Atenas cobrará gran fama a lo largo y ancho del Mediterráneo. La decoración de estos vasos, con temas heroicos y mitológicos e imágenes conceptualizadas del ámbito cotidiano, se realizará con dos colores: el negro y el rojo. En la primera técnica cronológicamente, la de figuras negras, con las imágenes silueteadas en negro, destacarán artistas como Exequias o el pintor de Amasis. Hacia el 530 a. C. se produce un cambio gradual en el estilo y se va imponiendo la técnica de figuras rojas, invirtiendo la manera de plasmar las siluetas, que se dejan de pintar en el color rojizo de la arcilla, cubriéndose el fondo del vaso de un barniz negro para siluetearlas. Destacan en esta fase pintores como Eufronio o Eutimides, que desarrollan el escorzo y la perspectiva en las figuras humanas y dotan a sus creaciones de alto valor artístico. Tras la edad de oro de la cerámica de figuras rojas, entre 500 y 475 a. C., la evolución prosigue con nuevos modelos y tamaños más grandes. Hay que subrayar, a partir de

mediados del siglo V a. C., la rica producción de cerámicas de fondo blanco en Atenas. Todo sumado viene a mostrar que la producción cerámica en Atenas, y en general en toda la Hélade, fue un factor de desarrollo económico y cultural de primer orden.

2. La moneda

Los intercambios económicos se efectuaban mediante la moneda en el mundo griego, aunque hay que recordar que esta no había existido siempre. En principio, el trueque y el pago en especie imperaban en la época oscura y la moneda apareció gradualmente a lo largo del siglo VII a. C. como unas barras de hierro (*oboloi*) que garantizaban los intercambios. La conservadora legislación de Esparta, en su *Rhetra*, mantuvo algún tiempo esta morfología monetaria como prevención ante el surgimiento de la codicia entre sus conciudadanos. Parece que la moneda propiamente dicha comienza a aparecer en el área de influencia de Lidia, en el Asia Menor, y se extiende a ciudades griegas como Éfeso, que destacarán por su producción monetaria (figs. 90-91). Cada *polis*, por supuesto, tenía el derecho de acuñar moneda, que tenía validez en su ámbito propio y el de sus aliados o vecinos con mayor relación. El problema de la moneda griega era su falta de universalidad y solo las *poleis* más potentes comercialmente, como Atenas, Corinto, Mileto o Egina, pudieron hacer valer su cambio a lo largo del mundo griego arcaico. Hubo intentos de confeccionar un cambio panhelénico y una moneda única, como la moneda de la anfictionía de Delfos, pero en la práctica funcionaban las monedas de las ciudades con comercio marítimo boyante.

Ante la dificultad de encontrar metales preciosos, las primeras monedas griegas raramente fueron de oro y plata: con el enriquecimiento provocado por el comercio y el descubrimiento de minas en las montañas del Pangeo, en el norte de Grecia, y de Laurión, en el sur, se irán imponiendo las monedas con aleación de oro y plata o, muy frecuentemente, de plata pura. Especialmente espléndidas fueron las acuñaciones de las *poleis* de algunas colonias de la Magna Grecia. En cuanto a los valores y divisiones

monetarias, el dracma ateniense, por ejemplo, contenía 4,63 gramos de plata. En la ciudad de Atenas se acuñaban los célebres mochuelos que adornaban las monedas, como símbolo predilecto de la diosa tutelar Atenea. Los dracmas universalizaron la efigie del animal consagrado a Atenea, y símbolo de su proverbial sabiduría, a lo largo y ancho del mundo griego. Había monedas de un dracma, didracmas, decadracmas y tetradracmas, las más comunes (fig. 92). En cuanto a los valores superiores, una mina equivalía a cien dracmas y un talento a sesenta minas, es decir, a seis mil dracmas. Las fracciones del dracma eran los óbolos, que constituían una sexta parte de un dracma y conservaban el viejo nombre de la moneda tradicional. Había trióbolos, dióbolos y óbolos, y fracciones de óbolos como el tritemorion, el tetratemorion y el hemitetratemorion. A partir de la Guerra del Peloponeso, las monedas de oro irrumpen masivamente en Grecia, cuando los persas empiezan a financiar al bando espartano e inundan el mercado de los famosos «daríos», es decir, monedas de oro acuñadas por el rey de Persia.

3. El comercio: entre lo civil y lo sacro

Los encargados de hacer fluir la moneda y las mercancías eran los comerciantes (*emporoi*), cuya figura era, como se ha comentado ya, de prestigio social discutido. Sin embargo, su actividad en el comercio marítimo proporcionaba ingresos al estado en forma de impuestos sobre las transacciones, que estaban destinados a recaudar fondos para el erario público en Atenas. El desarrollo del comercio «internacional» en los puertos de Grecia introdujo la noción del préstamo con intereses. Anteriormente había existido un préstamo sin intereses entre personas de confianza (*eranos*), basado en la palabra entre iguales y con cierto trasfondo de la ética tradicional. No obstante, muchos comerciantes recurrieron al endeudamiento en época clásica para financiar sus empresas navales, tomando fondos de dinero en efectivo durante el tiempo de la navegación, generalmente uno o dos meses, con una tasa de interés de un dracma por mina y por mes, generalmente, es decir, un 12 %.

El comercio a cargo de los *emporoi* en la antigua Grecia, aunque tributaba, no estaba sometido a regulaciones del estado, pues a este solo le interesaba regular el suministro de trigo, harina y pan. Además de los comerciantes marítimos a gran escala había otros vendedores al por menor que comerciaban con sus propios productos, ya fueran agrícolas o artesanales, y a los que se conocía como *kapeloi* («tenderos»). Estos actuaban en gremios para protegerse legalmente y pagaban una cuota por mantener un espacio comercial en el mercado público. Su reputación era aun peor que la de los *emporoi*, como se ve en ciertos pasajes de la comedia antigua: los insultos de «curtidor» o «vendedor» en este género literario retratan fielmente la percepción que tenía la ciudadanía ateniense de estas profesiones. Los minoristas vendían sobre todo grano, verduras, hortalizas y bebidas y su labor era controlada por los *metronomoi*, que vigilaban que sus pesos y medidas fueran realistas y no engañaran a los compradores (fig. 89).

La economía, el comercio de vasijas y las redes de pastoreo condicionaban las relaciones de los estados griegos unos con otros. Las ciudades abrían legaciones unas en otras, encarnadas en la figura del *proxenos*, ciudadano elegido para representar los intereses de una *polis* extranjera en el seno de la comunidad. Era de esperar que este personaje protegiera los intereses comerciales de los extranjeros que acudían a la *polis* a vender sus productos. Las principales rutas comerciales cruzaban toda Grecia y recalaban en los grandes puertos, como El Pireo o Corinto, y también en los grandes centros de culto de la Grecia continental o isleña. Así, la opulencia de ciertos santuarios panhelénicos es ponderada desde antiguo, como se ve ya en la *Ilíada* (IX, 404) hablando de las riquezas de Delfos o en los llamados *Himnos Homéricos*, en lo que a Delos se refiere. Desde muy antiguo se han localizado muestras de comercio de variada procedencia en los santuarios, lo que permite pensar que estos lugares fueron, además de centros de culto, también lugares de intercambio. El *Himno homérico a Apolo* recoge el mito de un barco mercante cretense que Apolo desvió de su ruta comercial para convertir a sus tripulantes en sacerdotes de su templo, lo que puede sugerir la existencia de un eje marítimo comercial que recalaba en el puerto de Crisa, el puerto más

cercano para acceder al santuario. Si las procesiones desde diversas *poleis* hacia Delfos eran habituales, hay que señalar la probable coincidencia de las rutas de trashumancia que atravesaban Grecia de norte a sur y de este a oeste con el recorrido de los viajeros que acudían desde toda la Hélade al santuario. El trasfondo histórico del oráculo de Dodona, en el norte de Grecia, induce también a pensar en la influencia de las rutas comerciales y coloniales en la zona.

4. Aspectos jurídicos del comercio: propiedad, posesión y crédito

Es interesante reparar por un momento en los aspectos jurídicos del comercio en la Grecia antigua. Veamos un fragmento de Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, que comenta una ley mercantil sobre la compraventa haciendo ciertas consideraciones jurídicas que nos permiten deducir algunas de las características generales que regían el comercio griego:

> Es vinculante (*kyria*) la compra (*one*) y la venta (*prasis*) en lo que respecta a la propiedad (*ktesis*), tan pronto como se paga el precio y las partes cumplen los requerimientos legales, tales como el registro (*anagraphe*), o el juramento, o las obligaciones frente a los vecinos; y, en lo que respecta a la transmisión (*paradosis*), [de la posesión] y a la propia venta (*eis auto to polein*), cuando el vendedor recibe un depósito (*arrhabon*).
> Eso, más o menos, es lo que hace la mayor parte de los legisladores, pero hay que desarrollarlo más para asegurar que el vendedor no está ebrio, o no actúa por efecto de la cólera, o simplemente coaccionado, sino que lo hace en pleno uso de la razón —para decirlo en una palabra, que está actuando conforme a lo que es justo (*díkaion*)—, y todo eso debe estar asegurado cuando se decide a quién es lícito hacer una compra. No hay que comprar por impulso sino tras una elección pensada.
> En algunos casos se determina el montante del depósito, pero la única referencia sobre regulaciones detalladas de los depósitos corresponde a [la ciudad de] Turios.
> ¿Conserva [el vendedor] la propiedad (es *kyrios* del *ktema*) hasta que se hace el pago, como es la opinión de muchos legisladores, o están en lo cierto Carondas y Platón? Ellos establecen que el pago y la entrega de la cosa tengan lugar al mismo tiempo; y que, si una de las partes se fía de la otra, no haya lugar a pleito, puesto que habrá sido ella la causante de que se llegue a cometer injusticia.
>
> Teofrasto, fr. 21, 4-7,
> trad. de R. López Melero

Este fragmento del aristotélico Teofrasto ha despertado un particular interés, porque es una de las poquísimas fuentes que proporcionan noticias sobre la propiedad en el derecho griego, aunque tendríamos que contar con toda esa obra para interpretar mejor el asunto. De hecho, la importancia que se le ha atribuido, especialmente en el clásico estudio sobre el derecho comercial ateniense de Fritz Pringsheim, para defender una distinción clara entre propiedad y posesión en Grecia, y su supuesta capacidad de integrar las distintas piezas de evidencia en una explicación coherente, no se puede considerar, hoy por hoy, como *communis opinio* entre la investigación. Por su parte, hay que citar la visión de Stephen C. Todd, uno de los estudiosos modernos más destacados del comercio ateniense, quien duda de que esas afirmaciones de Teofrasto hubieran sido reconocidas por sus contemporáneos como pertenecientes a la vida real, porque las referencias a Carondas y Platón sugieren que tomaba en consideración textos utópicos, o propuestas alternativas. Y la forma lingüística de esas afirmaciones le hace sospechar que no se está hablando realmente de lo que hay sino de lo que debería haber. El hecho es que tenemos constancia de que las prácticas jurídicas atenienses tomaban en consideración el estado mental de quienes legaban por testamento, pero no de quienes vendían algo tan importante como los bienes inmuebles. En cuanto al depósito (*arrhabon*), que tan significativo resulta para Pringsheim en su construcción de la teoría de la compraventa griega, por la importancia que le otorga Teofrasto, hay que decir que las críticas posteriores a esa teoría, como la de Paul Millet, han señalado la falta de constancia en las fuentes relevantes del uso de tal práctica.

En definitiva, nos vemos en una situación en cierto modo parecida a la que presenta el derecho mesopotámico del segundo milenio a. C. El código promulgado por Hammurabi, a pesar de ser, formalmente, un conjunto de disposiciones jurídicas emanadas de la autoridad del rey, y respaldadas, a su vez, por una supuesta sanción divina, no muestra la consonancia con la documentación jurídica de la época que sería de esperar. De ahí se ha deducido que no se llegó a aplicar, o bien que tenía un carácter subsidiario, es decir, que se podía recurrir a la justicia del rey bajo esos presupuestos, aunque habitualmente se funcionara con otro tipo de prácticas jurídicas.

Pero, en el caso de Teofrasto, ni siquiera tenemos esa autoridad, lo que explica la llamada de Todd a la cautela, en el sentido de que podría tratarse tan solo de reflexiones y afirmaciones programáticas que nunca llegaron a tener la posibilidad de ser aplicadas.

En un riesgo similar se incurre cuando se pretende encontrar una equivalencia entre los términos que definen la propiedad privada en el derecho civil romano (*uti, frui, abutere*: «usar la cosa, hacerse con los frutos, disponer de ella») y otros tantos de la lengua griega, para de ello deducir que los atenienses tenían tan clara como los romanos la distinción entre propiedad y posesión. En eso influye mucho, por otra parte, el sistema jurídico al que pertenece el investigador moderno. El procedimiento de la *diadikasia* (una disputa entre dos personas que pretenden que una misma cosa es suya, sin estar diferenciadas las partes como demandante y demandado) cuenta con una serie de testimonios, utilizados para establecer si los atenienses distinguían o no entre la noción de propiedad y la de posesión. Mientras los investigadores de habla inglesa, acostumbrados como están a manejar derecho común, tienden a pensar que un pleito en el que se trata de decidir quién tiene mejor derecho sobre una cosa se refiere a la posesión, los que proceden del ámbito donde se maneja el derecho civil entienden que la *diadikasia* tenía como consecuencia convertir una situación de hecho en una situación de derecho, lo que implicaría una distinción entre posesión y propiedad.

Lo más probable es que las disquisiciones de filosofía jurídica tendentes a crear legislación, que es lo que encontramos en Aristóteles y, a lo que parece, también, en el propio Teofrasto, podrían tener poco que ver con la práctica del derecho en la vida cotidiana, cuando se trataba de saber de quién era un pez que se había pescado en una charca ajena, o de dirimir conflictos surgidos en las transacciones comerciales. Cabe suponer que ahí se utilizaran prácticas inveteradas sobre las que no tenemos información; y que, en el caso de que la cosa llegara a los tribunales, como allí se trataba de convencer a un jurado popular, irían los discursos por el mismo camino. En ese sentido, en la obra fundamental de Robin Harrison sobre el derecho ateniense se puede apreciar con claridad que la terminología ateniense que encontramos en la documentación conservada no pertenece a un lenguaje

técnico jurídico, porque no tiene atestiguado un valor conceptual clasificatorio. Lo que encontramos en los discursos forenses son términos descriptivos, que no sirven para establecer distinciones entre formas de propiedad o de su transmisión que tengan un valor jurídico reconocido, o siquiera económico.

La concepción de la *polis* como un conjunto de *oikoi*, es decir, de haciendas vinculadas a una familia, y la consideración de la familia como una unidad social que se perpetuaba en el tiempo, implica la idea de que la tierra no se compra ni se vende, que solo se transmite por vía hereditaria. Pero no es eso lo que encontramos en las *poleis* de las que tenemos documentación. La inalienabilidad de la tierra es un mito de los orígenes, que por eso mismo se imponía en la fundación de nuevas colonias; y, en la medida en que el conflicto generado por la desigualdad económica se refería básicamente a una distribución muy desigual de la tierra, la encontramos también en el ámbito de la utopía. Por eso mismo, lo de vender la hacienda estaba mal visto aunque fuera legalmente posible, tal y como se puede constatar en Atenas, que es de donde tenemos documentación. Otra forma de adquirir tierra era comprar al estado la que confiscaba. Todas las ventas se hacían mediante un acuerdo entre las partes, pero no existía un registro público de las propiedades.

En cuanto a los bancos, tenemos importante información gracias a los abundantes pleitos de un tal Apolodoro, que era hijo de un banquero. Su actividad más importante no era el préstamo de dinero, y tampoco parece que pagaran interés por los depósitos, lo que los distingue de los bancos modernos, que juegan, en principio, con el diferencial del interés que pagan y el que cobran. El negocio lo hacían, al parecer, con las actividades de cambio, muy importantes en una ciudad con mucho intercambio comercial, puesto que cada *polis* tenía sus propias acuñaciones, y, por otro lado, no se utilizaba papel moneda. Parece que la mayor parte de los préstamos tenían lugar de un modo informal y en el ámbito privado, lo mismo si se hacían entre familiares y amigos o se recurría a un usurero; todos esos casos quedaban fuera de la normativa. Los créditos formales podían exigir avalistas y, ocasionalmente, objetos dados en garantía, pero nuestra información se concentra en los casos en que era la tierra del prestatario la

que respondía del pago de la deuda. En Atenas se colocaban unos mojones (*horoi*) para marcar esas tierras. La inscripción que llevan no recoge el acuerdo, aunque a veces se refiere a él; lo que hace es describir la transacción en unos términos que han suscitado polémica. La expresión *prasis epi lysei* («venta por concepto de liquidación de la deuda»), que aparece en casi todos los mojones que tenemos, hizo suponer que la garantía consistía en que el prestatario vendía su tierra al prestamista, quedando reducido a la condición de usufructuario de la misma; pero también se encuentra *hypotheke* («una cosa colocada debajo de otra para servirle de sustentación») en algunos mojones, y, por otro lado, en un caso está claro que la tierra en cuestión estaba funcionando como garantía de dos préstamos distintos. Una revisión de esa tesis propone algo más razonable, en el sentido de considerar que esa venta no lo era en realidad, sobre todo teniendo en cuenta que las inscripciones no recogen los acuerdos sino que son textos verosímilmente redactados por el acreedor para un mojón que él mismo ponía, y que tenía la finalidad de evitar que la tierra fuera vendida a un tercero antes de saldar la deuda, o que se utilizara como garantía de varios préstamos por encima de su valor. Lo escrito en el mojón solo significaría que alguien (o más de uno) tenía derecho a quedarse con esa tierra a cambio del dinero prestado, si fallaba el deudor en la obligación contraída. El mismo efecto habría tenido el uso de *hypotheke*, un adjetivo posiblemente más descriptivo que técnico en ese contexto.

La obra sobre derecho mercantil griego de Pringsheim ha sido, no obstante, durante mucho tiempo el referente obligado sobre la compraventa griega. Pero las críticas posteriores han señalado la problemática de su metodología y uso de las fuentes y han descalificado la tesis básica en términos económicos. Pringsheim asume que la primera forma de intercambio fue el trueque, de donde se pasó a la venta por dinero, y, de ahí, eventualmente, a la venta a crédito. Pero se puede argumentar que lo primero fue el don y el contradón, lo que resulta defendible en términos antropológicos y encuentra cierto respaldo en la documentación. Si de lo que se trataba era de dar algo esperando recibir, en diferido, otra cosa a cambio, se puede considerar que la venta a crédito tuvo una forma primitiva antes de la creación de la moneda. De todos modos, es la noción de precio

lo que caracteriza a la compraventa, distinguiéndola del intercambio tipo don y contradón y también del trueque. Y el pago del precio se puede hacer en especie cuando, por unas razones u otras no se utiliza moneda. Es imposible saber cuándo y dónde surge la noción de precio y cómo se difunde en el contexto del mundo antiguo. Por lo tanto, en ese terreno, las construcciones evolucionistas tienen poco sentido.

Por su parte, la crítica de Todd apunta a la tesis de Pringsheim en el sentido de que la práctica de los griegos en sus intercambios comerciales tuviera la forma de un contrato, por lo que tampoco cabría discutir si era real o consensual. Lo que tendríamos más bien, en la legislación ateniense, serían intentos de prevenir el fraude y de evitar conflictos de un modo muy general, pero no un derecho sobre la compraventa. Si eso es así, los intercambios se habrían desarrollado siguiendo unas pautas de buen hacer, que trascenderían el ámbito ateniense, integrándose más bien en el del llamado derecho de gentes. Esa habría sido la única base para que una parte defraudada en una transacción pudiera acudir a los tribunales. Y resulta, en efecto, significativo el hecho de que, entre los discursos forenses que tenemos, solo uno se refiera a una venta, y que tampoco se cite un texto legal del que se pudieran extraer unas garantías para las partes.

Cinco discursos conservados de Demóstenes nos informan sobre un recurso financiero utilizado para el transporte marítimo y conocido como *nautikos tokos*; aunque esos discursos se datan a mediados del siglo IV a. C., sabemos que era más antiguo. En uno de ellos (35.10-13), se explica el procedimiento con cierto detalle. Un préstamo con interés, asumido por el dueño de la nave, que viajaba en ella, garantizaba la seguridad de esta y/o de la carga. El prestamista se quedaba en Atenas, aunque podía enviar a alguien de su confianza para supervisar el viaje. Eso era importante, si en verdad se trata de un seguro, como se interpreta tradicionalmente. Porque, si el barco regresaba bien, había que devolver el principal con un interés que podía llegar al 30 % en función del riesgo potencial del viaje; pero, si se hundía, el préstamo quedaba totalmente amortizado. La tentación de pedir varios préstamos y hacer desaparecer la nave parece que hubiera sido grande, y, en efecto, en dos discursos de Demóstenes aparece esa casuística (34.6 y 32.4).

Por otro lado, el hecho de que fueran los ricos quienes se dedicaban a hacer esos préstamos, mientras muy raramente se encuentra, en la documentación que tenemos, a propietarios de más de una nave, ha fundamentado la hipótesis de Millet, en el sentido de que no se tratara de un seguro sino de un préstamo dado a quienes no tenían recursos para emprender el viaje. Parece que la tendencia era tratar de enriquecerse con las naves, y, en caso de conseguirlo, dejar de navegar y convertirse en prestamista.

Sin embargo, esta interpretación parece atractiva si asumimos que hubiera preferido el prestamista reducir el riesgo a maximizar el beneficio, como lo hacen las modernas compañías de seguros, y pueden hacerlo precisamente porque tienen muchísimas pólizas. El prestamista ateniense que hubiera asegurado un número importante de naves se habría protegido, por el principio de la dispersión del riesgo, tanto contra el siniestro real como contra el fraude. El elevado interés exigido podría cubrir la pérdida de una nave de cada cinco, y, por otro lado, el fraude resultaba más difícil si se enviaba a alguien de confianza en la nave.

5. Comercio y colonizaciones

Debemos centrarnos ahora en el más espectacular resultado del desarrollo económico de la Grecia antigua desde la época arcaica: las colonizaciones. Al final de la época arcaica había una densa red de ciudades griegas desde el mar Negro a la península ibérica que atestiguaban el éxito de la expansión comercial helena a lo largo del Mediterráneo, que se prolongaría aún durante más siglos. La colonización griega no es más que uno de los aspectos más sobresalientes del desarrollo económico de la civilización griega, cuyos antecedentes pueden situarse ya en época micénica. Con la caída de la talasocracia minoica, los micénicos habían sucedido a los cretenses en el dominio sobre las rutas marítimas del Egeo y del Mediterráneo oriental, y pronto llegaron también sus mercancías y testimonios tan lejos como hasta el sur de la península itálica o las costas de Asia. Hay constancia histórica, por ejemplo, de que la relación entre los

griegos y el occidente itálico se remonta mucho más atrás en el tiempo. Según reveladores hallazgos arqueológicos, ya había griegos en el sur de Italia en época minoica y micénica. Pruebas de esta presencia desde el 1600 a. C. hasta finales de la Edad del Bronce se hallaron en las islas de Lípari y Vivara y en Sicilia. Hay, por ejemplo, un asentamiento en Tarento atestiguado en torno a 1400-1200 a. C. gracias al hallazgo de ciertos vasos micénicos. Toda una serie de yacimientos de la costa meridional itálica, de Sicilia y de Cerdeña atestiguan abundantes los restos materiales de esta edad. Incluso hay fragmentos de cerámicas micénicas en el yacimiento hispánico del Llanete de los Moros (Córdoba), que acredita lo lejos que llegó el comercio de los objetos micénicos. Desde el siglo XII a. C., con la destrucción de los palacios micénicos, la situación cambia necesariamente, aunque sigue habiendo contactos comerciales entre el Egeo y el Mediterráneo occidental. Lo más reseñable es el desarrollo de talleres locales itálicos que reproducen los modelos importados con gusto nativo. Acaso este contacto cretense y micénico fuera un trasunto histórico de las leyendas y mitos que luego cantaron los poetas griegos. Hay quien habla de una «precolonización micénica», aunque parece demasiado aventurado definirla así. En todo caso, después de 1200 a. C. se perdió todo contacto y el conocimiento del occidente por parte de los griegos se oscureció. Y así quedarían las cosas hasta la llegada del fenómeno conocido como colonización, que impulsó a miles de griegos allende los mares, para fundar nuevas ciudades y asentamientos.

En efecto, en una parte del siglo X y todo el siglo IX a. C., durante la llamada edad oscura, cesaron los movimientos de población, una pausa entre dos migraciones intensas por el Mediterráneo, la que siguió a la caída de los palacios micénicos y la de las colonizaciones griegas a partir del siglo VIII a. C. Sobre todo fue la posteriormente llamada Magna Grecia el amplio horizonte donde se expandió el mundo helénico a partir de la época homérica. Era un lugar fabuloso en el imaginario griego, poblado de monstruos, criaturas extraordinarias y tesoros sin cuento. Durante esta época el ciclo épico griego se complacía en evocar los viajes legendarios de los héroes de Troya de regreso al hogar, los *nostoi* o «viajes de regreso», de los que la *Odisea* es el más celebrado, junto a otros mitos de expediciones

arriesgadas en busca de legendarios tesoros, como el viaje de los Argonautas de Jasón en pos del vellocino de oro en el mar Negro. Pero era el lejano occidente, como se ve en la travesía de Odiseo, el ámbito que más espoleaba la imaginación de los griegos. El mito sitúa en tierras itálicas y, en general, en la Hesperia, es decir, «la tierra de poniente», los grandes peligros a los que hacían frente los navegantes: en el estrecho de Messina habitaban Escila y Caribdis —un monstruo con seis cabezas y doce pies y una criatura en forma de voraz remolino— que destrozaban los barcos de los osados navegantes que ponían rumbo a occidente. También en Sicilia, bajo el Etna, se escondía Tifón, horrible monstruo serpentino que puso en jaque al propio Zeus, y la isla estaba poblada por lestrigones y cíclopes. Se cuenta que el famoso Polifemo habitaba en Sicilia y que allí fue cegado por el astuto Ulises, quien hubo de vérselas, también en tierras de poniente, con la maga Circe. Eso por no hablar de los encantos de las sirenas o de la bella Calipso, entre otros fabulosos seres que representan a occidente en el imaginario griego. Estas nebulosas alusiones al sur de Italia son acaso las primeras en la literatura griega. En la época de los poemas homéricos, el siglo VIII a. C., las oscuras y míticas alusiones que se refieren a la península itálica contrastan con la certeza arqueológica que confirma que ya entonces se había iniciado una de las mayores aventuras de la antigüedad: la colonización griega o *apoikia*.

El comercio marítimo permitió a los griegos de época arcaica hacerse con metales necesarios para fabricar las armas y conseguir mercancías de lujo y metales preciosos. Así se constata en los restos hallados en Lefkandi, en la isla de Eubea, donde hay abundancia de objetos de lujo procedentes de allende los mares, sobre todo de Oriente, que eran apreciados por los aristócratas. En ese contexto se importaba la púrpura fenicia y así penetró también la cultura de este pueblo, al que deben los griegos su alfabeto, como recoge el mito de Cadmo. También llegaban mercancías de los puertos de Egipto, Chipre y Anatolia. Pero los comerciantes del Levante fenicio no enseñaron a los griegos solo a escribir, sino que también les mostraron el ímpetu necesario para lanzarse a la aventura de comerciar en el Mediterráneo occidental: no en vano las fundaciones fenicias, como Cartago, aventajan en un siglo a las griegas. Los griegos pasaron pronto de

émulos de los fenicios a convertirse en sus más temibles competidores en todos los rincones del Mediterráneo. Aparecen en las costas de Fenicia desde el siglo VIII a. C. rastros de los navegantes eubeos, que llenan con su cerámica patria emporios claves como el situado en la desembocadura del río Orontes, al norte de Siria, llamado Al Mina. Allí se establece lo que puede ser un primitivo emporio de crucial importancia para los griegos que centralizaba parte del comercio helénico con oriente.

Al otro lado, la aventura del comercio marítimo llevó a los griegos a viajar hacia el sur de la actual Italia en busca de nuevos mercados y emplazamientos en principio comerciales, pero que pronto fueron lugar de residencia de colonos helenos. Desde mediados del siglo VIII a. C. se detectan oleadas de colonos griegos en Italia y Sicilia, además de otras regiones del Mediterráneo. Sin embargo, se puede decir que la Magna Grecia fue, por sus legendarias riquezas y su atractiva y estratégica situación, el lugar preferido para el establecimiento de los griegos. El gran número de ciudades fundadas a lo largo de dos siglos por los griegos es prueba fehaciente de esta preferencia, que convirtió la Hesperia en una especie de «tierra prometida» para los griegos de todas las clases, condiciones y procedencia geográfica. La Magna Grecia, como indica su nombre, muy pronto fue considerada tierra esencialmente griega, y no solo una serie de colonias, pues se integró completamente en la vida política y cultural del mundo helénico. Ciudades como Cumas, Siracusa o Síbaris, más allá de su legendaria opulencia, participaron en la política, la diplomacia, los festivales, la filosofía y la poesía helénica como cualquier otra ciudad del ámbito griego. Y se implicaron en los conflictos griegos como la guerra del Peloponeso: es buen ejemplo de ello la gran expedición que organizó Atenas en 415 a. C. contra Sicilia, que fue el episodio decisivo para el curso final de la Guerra del Peloponeso.

En el caso de los griegos, las primeras tentativas de expansión hacia occidente se relacionan con el comercio y la piratería (las lindes entre ambos están poco definidas en la época en que los exploradores griegos llegaron a los confines del Mediterráneo occidental), con la necesidad de expandir los horizontes comerciales, traer las riquezas y metales del occidente compitiendo con el poder naval de los fenicios. Y a partir de aquí

va surgiendo la necesidad de establecer bases pobladas en las rutas comerciales. Muchos historiadores quieren reducir la *apoikia* griega a este componente mercantil, aunque el fenómeno no es tan unívoco ni mucho menos. Entre las causas de estas oleadas de colonos que, de un modo organizado y desde diversas ciudades, participaron en estas expediciones, hay muchas más que las meramente comerciales. Se puede considerar también, por ejemplo, la necesidad de más tierras de cultivo, en la montañosa Grecia, que padecía la ya mencionada *stenochoria*. La necesidad de una mayor producción agrícola iba ligada al incremento demográfico que se atestigua en el mundo helénico a partir del final de la época oscura. Sin duda, los factores políticos y sociales acrecentaron la necesidad de buscar nuevos horizontes. La migración pudo ser una cierta válvula de escape para los conflictos por el control de la tierra en las metrópolis. Y los gobiernos de estas, compuestos por la oligarquía local, se enfrentaban muchas veces al descontento de la clase popular o de sectores desposeídos de la población y sin expectativas sociopolíticas. Muchas veces, además, desde el punto de vista del poder, esta era una manera de dar salida a las facciones políticas adversas o a los elementos desestabilizadores que pudieran poner en peligro el orden aristocrático. En vista de estos factores se pueden explicar razonablemente las causas que impulsaron a muchos griegos a emigrar en busca de mejores condiciones de vida.

Frente a las colonias fenicias, la *apoikia* griega, pese a que tiene en principio una motivación económica, pronto estará inspirada por otras razones de índole social y cultural: los griegos no solo emigrarán para expandir sus rutas comerciales a uno y otro extremo del Mediterráneo, sino que influirán decisivamente la presión social y los conflictos ciudadanos de las *metropoleis*. La insistencia de los griegos arcaicos por conservar el *kleros* sin particiones en una época de despliegue poblacional nos da una pista sobre lo que podía ocurrir como solución y salida de una situación difícil, no solo en los sectores más desfavorecidos sino también para los hijos sin herencia o ilegítimos. Las familias más prolíficas se encontraban sin recursos para alimentar a todos los herederos, que tenían que buscarse la vida como jornaleros o emprender la marcha del país en una *apoikia*, es decir, una emigración lejos del *oikos*.

Por supuesto, la vertiente política de esta situación de tensión es el estallido de diversas revueltas civiles (*staseis*) en las diversas *poleis*. Otra razón podría ser también la supervivencia de la ciudad ante un peligro externo, como ocurrió en algunos casos ante la presión persa. El enriquecimiento de una nueva clase urbana a partir del desarrollo del artesanado y del comercio es clave en esta expansión, así como el comienzo de la llegada de productos de otras áreas fuera del ámbito helénico. La economía, aun en medio de una crisis social considerable, se dinamiza y se comienza a cambiar el sistema basado en la agricultura y en la propiedad de la tierra por nuevos paradigmas que incluyen el comercio como factor de enriquecimiento y poder. Pero, en todo caso, la colonización aparece como una salida a la crisis económica, social y política. La rivalidad entre las ciudades griegas, asimismo, desempeñó un papel significativo en la «carrera» de fundaciones de los siglos VII y VI a. C. Y también, por qué no, el afán de aventura de la civilización cuya literatura engendró navegantes como Odiseo o Jasón, contribuye a explicar las causas que llevaron a tantos griegos a establecerse en lejanos puertos de la península itálica, el mar Negro, el norte de África e incluso la lejana Iberia.

La organización de las migraciones variaba en cada lugar. En ocasiones, algún caudillo aristocrático, relegado de las labores de gobierno, patrocinaba una expedición de este tipo. Otras era el gobierno el que animaba a los ciudadanos a zarpar en busca de otras tierras (cuando no los obligaba), y las nuevas ciudades que resultaban de estas migraciones tenían una estrecha relación con su ciudad-madre o metrópolis. Los colonos partían en barcos dirigidos por un jefe, el *oikistes*, quien, siempre tras consultar la voluntad de los dioses a través del oráculo de Delfos, elegía el lugar apropiado y dirigía la construcción de la colonia.

Independientemente de cuál fuera el motivo que empujaba a la *metropolis* a lanzarse a la fundación de colonias, los viajes de colonización eran actos reglados por las normas inmemoriales de la tradición religiosa en el seno de la comunidad política y debían ser sometidos al visto bueno de la divinidad. El fundador u *oikistes* se erigía en representante providencial de la comunidad y su labor exigía refrendo sagrado que se obtenía en los santuarios oraculares y, notablemente, en el oráculo de Delfos, de labios del

propio Apolo en su advocación de *Arkhegetas* o conductor. La figura del *oikistes* está revestida de dignidad pública y religiosa, pues se le confiere una misión de la mayor importancia: parece no en vano uno de los héroes del mito, que deben hacer frente a un acertijo y resolverlo para salvar a sus conciudadanos. La fundación de un nuevo hogar para la comunidad allende los mares era un acto religioso, pues los colonos llevaban consigo los cultos de los dioses tutelares de la ciudad, que compartirían en el futuro la metrópoli y la colonia. La falta de la consulta al oráculo o su mala interpretación —pues normalmente las instrucciones para el fundador suponían un enigma imposible que debía resolver con su ingenio o con la ayuda de los dioses o la suerte— era considerada causa del fracaso de una expedición. La pregunta al oráculo es clave y suele seguir el siguiente esquema: «¿es mejor para el pueblo de tal ciudad fundar una colonia en tal lugar?». Algunas de las preguntas que se han transmitido representan una suerte de misión o tarea que ha de cumplir el *oikistes*, como si de un héroe mítico se tratase. Muchas veces se trata de oráculos que explican etimológicamente el nombre de la colonia y en los que el fundador repara casualmente, dándole nombre a la ciudad. Entre las colonias itálicas fundadas y pobladas a instancias del oráculo délfico se cuentan la mayoría, como Regio, Cumas, Crotona o Tarento.

También era función del *oikistes* asignar a cada colono un lote de tierra de labor que le pertenecería de ahí en adelante. En general, las expediciones estaban compuestas principalmente por hombres, y los matrimonios mixtos con la población local eran muy frecuentes. Se ha estudiado la relación de los griegos con los nativos en la Magna Grecia y en otros lugares: las más de las veces, había tratados de convivencia —como el establecido en Síbaris con un pueblo local—, otras, los nativos eran expulsados o desplazados. En general, los pueblos locales se beneficiaron de la prosperidad traída por los griegos y adoptaron sus costumbres y su cultura, pero sus asentamientos no estuvieron exentos de problemas y enfrentamientos, tanto en Sicilia como en el continente. Veamos ahora las fundaciones más significativas en la Magna Grecia y en Sicilia.

6. Colonias de la Magna Grecia

La primera colonia griega en el sur de la actual Italia supone también el primer asentamiento atestiguado en occidente: un grupo de eubeos de Calcis llegaron frente al golfo de Nápoles, y allí fundaron la ciudad de Pitecusa, en la isla del mismo nombre, hacia el 770 a. C. De esta época es también la inscripción griega más antigua de occidente, en un vaso encontrado en la isla. Los eubeos de Calcis y Eretria que fundan Pitecusa, en la actual Ischia, abren la vía de la colonización griega, mientras los fenicios ya habían pisado el suelo, rico en metales, de la península ibérica. Los griegos, siempre persiguiendo la realidad mediante el discurso mítico, atesoraban diversas leyendas sobre más riquezas allende los mares, en aquella Hesperia. Las columnas de Heracles y el jardín de las Hespérides escondían en la mitología la realidad de los pingües beneficios del comercio y de riquezas sin cuento, en los ecos míticos de lo que pudo ser la civilización de Tarteso. El emplazamiento de los griegos en Pitecusa era problemático, debido a la naturaleza volcánica de la isla, que solo permite el cultivo de la vid, por lo que cabe pensar que la isla sirvió sobre todo como base de operaciones. No mucho después de Pitecusa se fundó Cumas, ya en el continente, al norte del lago Averno, que pasaría también a la leyenda, pues es allí donde, según cuenta Virgilio, Eneas visitó a la famosa Sibila y pudo emprender su viaje al mundo de los muertos. Desde esta zona, en todo caso, los eubeos comenzaron a comerciar con los etruscos del continente, que dominaban el centro y el norte de la península itálica, y el éxito de los intercambios comerciales atrajo a un gran número de barcos y colonos griegos que, más allá del carácter económico de la misión, hicieron de la zona su nueva patria. Los etruscos se convirtieron en los principales interlocutores en la zona de los eubeos, de los que recibieron notables influencias artísticas e incluso el alfabeto, que más adelante pasaría también al mundo latino. La fama de los etruscos, llamados tirrenos por los griegos, se desprende ya de estos versos de Hesíodo:

> Circe, hija del Hiperiónida Helios, en abrazo con el intrépido Odiseo, concibió a Agrio y al intachable y poderoso Latino; también parió a Telégono por mediación de la dorada Afrodita. Estos, muy lejos, al fondo de las islas sagradas, reinaban sobre los célebres Tirrenos.

Teogonía 1011-1016,
trad. de A. Pérez Jiménez

Comoquiera que fuese, los griegos pasaron de establecer emporios comerciales a asentarse en nuevas fundaciones de ciudades, con la intención de poblarlas y explotar la *chora*, es decir, los territorios adyacentes a la ciudad, ejerciendo la soberanía sobre las nuevas tierras, como verdaderos colonos. Desde Cumas, en el corazón de la actual Campania, se fue abriendo la vía para nuevos asentamientos griegos a lo largo de la costa del sur de la península itálica y en Sicilia. Desde Pitecusa y Cumas, las más antiguas colonias de la Magna Grecia, prosiguieron los asentamientos en la actual Campania y, hacia el 600 a. C., se fundó la ciudad de Parténope, que daría lugar posteriormente a una «Ciudad Nueva» (*Neapolis*), núcleo de la actual Nápoles. Siguiendo hacia el sur, los eubeos fundaron en la zona del estrecho de Mesina la ciudad de Regio, con la que controlaban el famoso paso marítimo. No solo los griegos de origen jonio establecieron a sus colonos en occidente. Otros griegos procedentes de la región de Acaya, en el Peloponeso, fundaron las colonias de Síbaris y Crotona. Paestum o Poseidonia fue fundada hacia el 600 a. C. por Síbaris. La sofisticación de Síbaris se oponía frontalmente a la proverbial dureza de su rival, Crotona: finalmente, Crotona prevaleció en la guerra entre ambas. Las razones de su rivalidad residían en una disputa originada por la expulsión de la oligarquía sibarita por parte de un tirano. Los nobles habrían recalado en Crotona, sede a la sazón de la célebre escuela pitagórica, en busca de venganza. En el año 510 Crotona borró del mapa para siempre a Síbaris, desviando incluso el curso de su río para que no quedara nada de la legendaria ciudad del lujo. De Paestum, por el contrario, se conservan hoy día en pie, desafiando el tiempo, unos impresionantes templos que dan fe de su importancia y riqueza. Crotona destacó por su conocida escuela de medicina y por la fundación de la comunidad pitagórica que acabó violentamente en torno a 490 a. C., lo que indica que la política de las nuevas ciudades de la Magna Grecia estaba también turbada por *staseis* y revoluciones, como en las metrópolis. La serie de fundaciones en esta zona del sur de la península

itálica se cierra en torno al 535 a. C. con Elea, conocida sede de una influyente escuela de filósofos.

La costa oriental de Sicilia fue uno de los lugares más propicios para la fundación de colonias: allí se aunaban la fertilidad de las tierras y la situación estratégica, en la ruta hacia occidente, pero no lejos de la Grecia continental. Vista la riqueza de la isla, se desató entre los colonos griegos una suerte de carrera para hacerse con los mejores emplazamientos de Trinacria, la isla de los tres cabos, como se conocía a la mítica Sicilia según una cita de Homero. Desde mediados del s. VIII a. C. comienzan a llegar a la isla eubeos, megarenses y corintios, que dominarían el comercio de cerámica con todo occidente. Los primeros fundadores de colonias en Sicilia provenían de Calcis, y bajo la guía de Teocles establecieron Naxos, según la tradición, en el 735 a. C. Los colonos se expandieron hacia la llanura de Catania, fundando a partir de ahí otras dos ciudades en 729 a. C., Leontinos y Catania, conocida por su excelente disposición para la agricultura, y la ciudad de Zancle, en el lado siciliano del estrecho de Mesina, en 729 o 728 a. C., llegando a un promontorio apropiado —la actual Milazzo—, donde fundaron una ciudad en 716 a. C.

Los colonos corintios, por su parte, guiados por su jefe Arquias, fundaron Siracusa sobre la isla de Ortigia en 734 a. C. Cuenta la leyenda que el oráculo dio a elegir a dos jefes, Arquias y Miscelo, si preferían riqueza o salud en la colonia. Miscelo eligió la salud, y le fue dado fundar Crotona, de la que ya se ha hablado, en el continente, sede de la escuela médica de Alcmeón y de la escuela pitagórica. Arquias, por su parte, optó por la riqueza, y, a partir de esta afortunada elección, surgió en la isla Siracusa, que a la larga se convertiría en una de las ciudades más ricas y poderosas del mundo griego como se ha visto en el capítulo 2: 2.9. Tanto que fue metrópoli a su vez de otras colonias como Acra (664 a. C.), Casmene (644 a. C.) y Camarina (598 a. C.), y creó un imperio sobre las ciudades de los alrededores. Mientras, los colonos de Mégara intentaban buscar un lugar para establecerse en la fértil Sicilia. Pero fueron obligados por sus vecinos y competidores a retroceder hasta el extremo oriental de la isla, donde colonizaron un emplazamiento nativo, llamado Hibla, al que dieron el nombre de Mégara Hiblea en 728 a. C., según Tucídides, o en 750

a. C., según Diodoro Sículo. Esta ciudad fue fundada, para su desgracia, en las cercanías de la poderosa Siracusa: sus habitantes buscaron una vía de salida hacia el oeste de la isla, con lo que se fundó Selinunte.

La abundancia de recursos de Sicilia, sobre todo la riqueza de las tierras y los pastos para rebaños, y los réditos del comercio naval con los puertos de Grecia, el sur de Italia y el norte de África, provocó que se lanzara una segunda oleada de colonizaciones. A comienzos del siglo VII a. C., también la isla de Rodas envió colonos a Sicilia, fundando Gela en 689 a. C. al oeste de las tierras de Siracusa. Desde ahí, los rodios fundaron Acragante (Agrigento) en 583 a. C., que se habría de convertir en una ciudad de gran influencia y destacaría junto a Gela como cuna de conocidos tiranos. Las últimas fundaciones dignas de mención son Lipara e Himera, la ultima colonia calcídica en Sicilia (648 a. C.) y la más occidental en la costa tirrénica de la isla. Hay que recordar, finalmente, que el conflicto entre los griegos y sus rivales fenicios, desde su base en Cartago y desde ciudades como Panormo (Palermo), estalló en varios enfrentamientos por el dominio de la Magna Grecia (véase cap. 2: 2.9).

7. Colonias del lejano occidente

Ya en la época de los asentamientos griegos en Sicilia, la fama de la Hesperia o de Eritía, es decir, la tierra del rojizo de poniente con respecto a la península itálica, se había extendido entre los griegos notablemente a causa de los relatos míticos y de los informes acerca de las lucrativas actividades que allí llevaban a cabo los fenicios. La literatura griega ha recogido una serie de historias sobre la presencia y viajes griegos en el lejano occidente. Normalmente, los mitos griegos de Heracles y sus fabulosos viajes y las postrimerías de la saga de Troya son los dos marcos míticos en los que los griegos situaron sus lejanas expediciones hasta Iberia. El décimo trabajo de Heracles, más allá de las columnas que llevan su nombre, consistía en robar los bueyes del rey de la isla de Eritía, otra denominación mítica para Iberia, un gigante de nombre Gerión que tenía tres cuerpos, como recoge el mitógrafo tardío Apolodoro. Después de matar

al monstruo, el héroe Heracles regresó en viaje triunfal a Micenas, con los rebaños robados. Pero las fuentes literarias arcaicas, como el poeta lírico Estesícoro (c. 600 a. C.), también conocían la hazaña: Estesícoro le dedica unos versos que hablan del país de Gerión «cerca de las numerosas fuentes de plata del río Tarteso», aludiendo a la proverbial riqueza metalífera que atrajo a los colonos griegos a la zona. Heródoto también refiere, unos cincuenta años más tarde, que «Eritia es una isla cerca de Gades».

Las hazañas de este héroe de la civilización griega fueron el punto de partida de toda una serie de leyendas greco-occidentales sobre Heracles, que permiten situar en los tiempos míticos los orígenes de los primeros asentamientos griegos en las regiones indígenas. El poeta Anacreonte evoca así la legendaria longevidad de Gerión, rey de Tartesos: «Yo no querría ni el cuerno de Amaltea ni reinar en Tartessos durante ciento cincuenta años». Son ya nombres que adquieren dimensiones míticas: había también otras leyendas que estaban relacionadas con el lejano occidente, mitos como el de las Islas afortunadas, las Hespérides, la idea de Hesperia, tierra de poniente, la de Eritía, tierra rojiza por el atardecer, el más allá, el fin del mundo, las columnas de Heracles, etc. Hay que mencionar además las tradiciones sobre los *nostoi* o regresos de los héroes tras la Guerra de Troya, que se reflejan en un ciclo épico perteneciente a la materia troyana. Según afirma Estrabón en su *Geografía* el bitinio Asclepiades sostiene que había huellas de Ulises en aquellas costas, pues habría fundado nada menos que Ulisipona (Lisboa). En todo caso, el mítico reino de Tarteso ya era conocido por los griegos desde las leyendas antiguas, y poco tardaron en enviar colonos para establecerse en la península ibérica. Parece que fue un samio, de nombre Coleo, el que, según Heródoto, descubrió esta península a la civilización griega. Su nave llegó a las Columnas de Heracles y aún más allá, a la mítica Tarteso, hacia el año 660 a. C.:

> Poco después, sin embargo, una nave samia —cuyo patrón era Coleo— que navegaba con rumbo a Egipto, se desvió de su ruta y arribó a la citada Platea. Acto seguido, los samios partieron de la isla y se hicieron a la mar ansiosos por llegar a Egipto, pero se vieron desviados de su ruta por causa del viento de levante. Y como el aire no amainó, atravesaron las Columnas de Heracles y, bajo el amparo divino, llegaron a Tarteso. Por aquel entonces ese emporio comercial estaba sin explotar, de manera que, a su regreso a la patria, los samios, con el producto de su flete, obtuvieron, que nosotros sepamos positivamente, muchos más beneficios

que cualquier otro griego (después, eso sí, del egineta Sóstrato, hijo de Laodamante; pues con este último no puede rivalizar nadie). Los samios apartaron el diezmo de sus ganancias —seis talentos— y mandaron hacer una vasija de bronce, del tipo de las cráteras argólicas, alrededor de la cual hay unas cabezas de grifos en relieve. Esa vasija la consagraron en el Hereo sobre un pedestal compuesto por tres colosos de bronce de siete codos, hincados de hinojos.

Heródoto IV, 152,
trad. de C. Schrader

Más allá de los contactos comerciales entre los oriundos tartesios, iberos y celtas con los pueblos de ultramar, fenicios y griegos, hay que dar por cierto que entre los pueblos de Iberia y los de Grecia y la Magna Grecia existieron contactos continuos desde al menos el siglo VIII a. C., como se desprende de los restos arqueológicos, así como de la escultura y las artes decorativas y la construcción de ciudades. Incluso pueden rastrearse huellas prerromanas de la lengua griega en tierras ibéricas a partir de documentos comerciales y de la presencia del alfabeto griego. Pero la historia de la presencia griega en Iberia se remonta ciertamente a mucho antes del periplo del samio Coleo, pues se han atestiguado, como se ha dicho más arriba, huellas del comercio de los micénicos en la península ibérica. Sin embargo, en torno al 760 a. C. se pueden encontrar ya las primeras cerámicas griegas datables en la época de las grandes colonizaciones. Estas acreditan las relaciones comerciales, seguramente de mercancías como el vino y el aceite, entre los griegos y los fenicios que habrían comenzado en el área de la Magna Grecia y se habrían extendido hasta las costas de la península ibérica. Sin embargo, los foceos fueron los primeros en establecer contacto y redes comerciales con los habitantes del sur de la península ibérica y, urgidos por la presión que ejercían los bárbaros en su *polis* natal, se sirvieron de la ayuda de los tartesios para reforzar sus murallas e incluso llegaron a pensar en un exilio en aquellas tierras occidentales. Pero tras estos contactos comerciales aún se tardaría en establecer una *apoikia* en la nueva Hesperia. En todo caso, y como recuerda Heródoto, la antigüedad de los contactos con Iberia era muy notable.

Los habitantes de Focea, por cierto, fueron los primeros griegos que realizaron largos viajes por el mar y son ellos quienes descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso. No navegaban en naves mercantes, sino en penteconteros. Y, al llegar a Tarteso, se hicieron muy amigos del rey de

> los tartesios, cuyo nombre era Argantonio, que gobernó Tarteso durante ochenta años y vivió en total ciento veinte. Pues bien, los foceos se hicieron tan grandes amigos de este hombre que, primero les animó a abandonar Jonia y a establecerse en la zona de sus dominios que prefiriesen; y posteriormente, al no lograr persuadir a los foceos sobre el particular, cuando se enteró por ellos de cómo progresaba el medo, les dio dinero para circundar su ciudad con un muro. Y se lo dio a discreción, pues el perímetro de la muralla mide, efectivamente, no pocos estadios y toda ella es de bloques de piedra grandes y bien ensamblados. De este modo, pues, fue como pudo construirse la muralla de Focea.
>
> Heródoto I, 163,
> trad. de C. Schrader

El relato de Heródoto supera el viaje casual de Coleo e informa de unas rutas habituales de comercio regular con el simbólico rey Argantonio de Tarteso, de proverbial longevidad. Este uso del mito personificado puede referirse a que el comercio entre tartésicos y foceos se basaba en las relaciones personales de reyes y jefes, la *xenia* y la *philia*, describiendo las ya mencionadas instituciones de hospitalidad y conducta entre huésped y anfitrión. Eran mecanismos que permitían la integración de foráneos en una sociedad ajena, en un mundo basado en la idea de parentesco y por medio de regalos especialmente valiosos, que llegaban a crear obligaciones entre huéspedes poderosos, y entre sus pueblos, como garantía segura de unas relaciones venideras que sirven de base a un comercio regular. Hay que mencionar aquí el debate conceptual de la *apoikia*, bien puesto de relieve por Pierre Rouillard, y conviene reparar en la problemática comparación entre la colonización griega y la romana, que se desprende ya de la propia terminología utilizada: *apoikizein* frente a *colere*. Una se refiere a organizar un asentamiento igual al propio en otro lado; la otra a explotar un territorio en todos sus sentidos, creando una *colonia*. Además, pese a los motivos políticos o sociales mencionados más arriba, no hay que dejar de lado, en el caso griego, el condicionamiento eminentemente económico que, en un principio, tiene el fenómeno colonizador y, en todo caso, la idea que subyace de reproducir los modelos patrios en el lugar de asentamiento, los *oikoi* y las *poleis* de origen.

Pero veamos más de cerca de estos foceos que son, en definitiva, responsables de la presencia helénica en algunas partes de la península ibérica. Heródoto aporta noticias al tratar las Guerras Greco-persas y la

conquista persa de Jonia, refiriéndose a las pioneras navegaciones de los foceos al lejano occidente y a sus contactos con Tarteso y su mítico rey Argantonio. La amenaza lidia y después la persa se cernirían sobre esta ciudad, que pudo usar la riqueza obtenida en el comercio con Tarteso para edificar una costosa muralla, prestigio y a la vez defensa contra los enemigos. Según la interpretación de este pasaje de Heródoto que hace Adolfo Domínguez Monedero, a quien seguimos en toda esta sección, hay que leer el relato en el sentido de los beneficios económicos que Focea obtuvo del comercio con Tartesos. A este salto al occidente contribuirá la guerra que se desata en Jonia después de la derrota del rey lidio Creso. Los medos, tras derrotar a Creso (547-546 a. C.), presionaron cerca de la *polis* de los foceos y estos, sin presentar resistencia, abandonaron en masa la ciudad, para buscar un nuevo destino en occidente, como los habitantes de Teos lo hicieron en su huida hacia Abdera. En este proceso de emigración generalizado en las colonias jonias, por causas de presión política, un gran número de comerciantes, filósofos y poetas difundieron la influencia cultural de la ciencia jonia por el mundo griego tanto en oriente como en occidente.

En esta encrucijada histórica, y seguramente animados por los oráculos y leyendas, los foceos se embarcaron con nuevos y lejanos horizontes, alejándose de su Anatolia natal. No tardarían en emigrar (*apoikizein*), quizá apoyándose en la colonia de Naucratis en Egipto, donde había una boyante comunidad de *emporoi* griegos ya desde la segunda mitad del siglo VII a. C. a la que dio carta de naturaleza el faraón Amasis. Se puede sospechar que los foceos, que viajaban en penteconteros, el barco de guerra y piratería por excelencia, recalaron primero en Egipto y luego en Italia, tal vez en la costa etrusca. Se asentaron durante un tiempo en Elea, en Alalia (Córcega) y en Masalia (Marsella). Fueron foceos de la colonia de Masalia quienes, en 580 a. C., dieron el salto a la península ibérica para fundar la ciudad de Emporion (la moderna Ampurias), cuyo nombre señala el propósito manifiesto de su fundación. Se intentaba romper así el práctico monopolio que tenían los fenicios del comercio de metales, sobre todo estaño y plata, con los pueblos nativos de la península ibérica. La llegada de los refugiados foceos al mundo ítalo-etrusco provocó una gran convulsión y la

consiguiente lucha por los medios de vida: no hay que descartar en absoluto las prácticas piráticas de este pueblo para buscar su supervivencia. Al fin una coalición de cartagineses y etruscos logró expulsar a los foceos hacia el 540 a. C., tras la llamada Batalla de Alalia, que marca un punto de inflexión en las navegaciones griegas hasta el sur de la península ibérica. A partir de ese momento, la preeminencia de los fenicios en aquellos mares hizo menos rentable los viajes de los comerciantes griegos al sur de la península ibérica y cada vez menos se aventuraron en esa zona. Antes bien, se quedaban en las prósperas colonias de los foceos en el sur de la actual Francia y el norte de España, que es donde dejarán parte de su legado cultural. Restos de cartas comerciales como el plomo de Pech Maho atestiguan el conocimiento del griego como lengua franca del comercio en las costas de la zona.

Por último hay que echar una breve mirada a la colonización griega de oriente que, lejos de estar protagonizada por un cúmulo variado de *poleis* griegas, fue casi exclusiva prerrogativa de dos ciudades, Mégara y Mileto, que colonizaron la zona de la Propóntide y el mar Negro. Entre las principales fundaciones, destaca la ciudad de Cícico, fundada por los milesios a mediados del siglo VIII a. C., que fue un rico emporio famoso por su acuñación de moneda. Los megarenses fundaron la célebre Calcedonia y años después se fundó Bizancio, en un emplazamiento muy cercano y que hizo ironizar a un general (o a un oráculo, según versiones) sobre la ceguera de los fundadores de Calcedonia, a los que se les había escapado el mejor lugar para controlar el estrecho, la futura Constantinopla (Heródoto IV, 144). La extensa red de ciudades griegas que jalonaban las rutas del oriente y del occidente —por no hablar de África, como Cirene y otras ciudades— sentó las bases para la universalización del legado de la civilización griega a través del comercio. Por último cabe recordar que el advenimiento de la nueva geopolítica que trajo Alejandro Magno y heredaron sus diádocos en época helenística se limitó a afianzar esa herencia cultural también a través de las rutas comerciales.

9. Literatura y sociedad: *grammata*

> Solo puede imitar la poesía griega quien la conoce por completo. Solo la imita realmente quien se apropia la objetividad de todo su conjunto, el bello espíritu de cada uno de los poetas y el perfecto estilo de la Edad de Oro.
>
> Friedrich Schlegel

La dimensión literaria contiene algunas de las mayores y más recordadas creaciones de la civilización griega y una de sus herencias más importantes en la posteridad. Desde sus orígenes épicos, con la mitología como material literario y los ciclos heroicos como tema principal, huelga señalar que estamos hablando del origen de nuestra historia literaria. Todos los géneros literarios que han tenido fortuna en occidente y que aún hoy constituyen el canon de la literatura actual comienzan en la Grecia antigua —desde la poesía lírica a la novela— y se puede decir que la propia literatura occidental se inicia con la materia de Troya, es decir, la cólera de Aquiles o los viajes de Odiseo. Obligado es, pues, partir de nuevo del *logos* y del *mythos* helénico en su sentido más amplio para tratar ahora de la literatura o, en último término, de la poesía (*poiesis*), en relación con su etimología griega de «creación» (del verbo *poieo*, «hacer»), y de su honda influencia en la sociedad helénica. Y es con esta perspectiva con la que se debe emprender el breve panorama, a vuelapluma por necesidad, de la gran literatura y estética de la civilización griega, cuyo ámbito hemos de circunscribir ahora en cuatro grandes etapas que ciñen su marco temporal: la literatura griega que estudiaremos, desde el siglo VIII a. C. hasta el V d. C., se dividirá en arcaica, clásica, helenística e imperial. Pese a que la importancia literaria de la edad arcaica y la clásica es evidente —su tratamiento en detalle merecería muchas más páginas frente a la helenística

e imperial—, se intentará dedicar una atención compensada a cada una de estas cuatro secciones en lo que sigue.

1. Periodización y conceptos generales

En primer lugar cabe hablar del surgimiento de la literatura griega desde sus sorprendentes comienzos, que lejos de ser titubeantes producen al inicio su mayor cumbre. Al principio, aunque sin duda recogiendo una herencia posterior, se erigen los dos grandes monumentos homéricos, la *Ilíada* y la *Odisea*, seguidos por el otro gran poeta arcaico, Hesíodo, el segundo cantor de los dioses griegos junto a Homero, según la afortunada expresión de Heródoto (II 23). La poesía lírica también supone un destello considerable, con autores que han sobrevivido en suficientes retazos para apreciar su genio: quizá los mayores sean Alceo, Safo y Píndaro. Con ellos se va dando paso a la época de *grandeur* ateniense, el siglo V a. C., con sus grandes empresas humanas y literarias. Ahí se erige, como otro monumento perenne de humanidad, educación y política la tragedia, de manos de tres autores representantes de tres generaciones de griegos de este siglo brillante y que son, como escribió Edith Hamilton, tres de los cuatro dramaturgos que ha habido en la historia: Esquilo, Sófocles y Eurípides (Shakespeare sería para ella el cuarto). En paralelo, la comedia griega, remotamente surgida, como la tragedia, del culto a Dioniso, encontró gran popularidad en aquella Atenas fulgurante, como acreditan las obras de Aristófanes que se conservan. Posteriormente, la nueva comedia de Menandro atestiguará una cierta pérdida de importancia de aquel teatro tan imbricado en la vida social y política de la ciudad.

Como testigo de esa edad áurea, la Grecia jónica dio a la luz el género historiográfico a través del relato de las dos guerras que sirven de marco a ese clasicismo: las Guerras Greco-persas y la Guerra del Peloponeso. Sus cronistas, Heródoto y Tucídides, son los creadores de la historia, mientras que un tercer escritor que les sigue, Jenofonte, aseguró la continuidad de la crónica universal que de tal forma se iniciaba. Con ellos nacía la gran prosa jónico-ática, de la que sería testimonio duradero en el siglo IV a. C. la

filosofía, a través de las formas del diálogo y del tratado, en las figuras de Platón y Aristóteles. En la oratoria, el mundo forense y político producirá a figuras como las de Isócrates o Demóstenes, que representan el inicio de una enorme tradición de escuelas retóricas. Se abría luego la puerta a la edad del helenismo, cuando la *polis* entrara en crisis definitiva ante las conquistas del poderoso rey Filipo II de Macedonia y los más asombrosos logros de su hijo Alejandro. El helenismo trajo consigo un notable cambio de esquemas en la política y la sociedad, con la unidad de las *poleis* bajo sistemas monárquicos, aunque con la paradójica extensión del modelo cultural de la ciudad griega a ámbitos muy lejanos geográficamente del mundo griego tradicional. Alejandro Magno prosiguió la unificación del mundo helénico y la amplió a nuevos horizontes en el mundo oriental, extendiendo sus conquistas a Asia Menor y Egipto, un extenso imperio que a su muerte quedó bajo el mando de monarcas helénicos, con la consiguiente universalización de la cultura griega.

En este contexto complejo del helenismo se sitúa, en segundo lugar, un progresivo cambio de modelos literarios en las sociedades de civilización griega, extendidas ya, desde los reinos de los diádocos, por todo el orbe conocido. Los centros donde se produce la cultura pasan de Atenas, Jonia y Magna Grecia a los grandes núcleos urbanos de las monarquías helenísticas, Pérgamo, Antioquía y, notablemente, Alejandría. Allí, desde el siglo III a. C. florecerá una literatura culta y libresca con poetas como Calímaco, Teócrito o Apolonio Rodio. La épica se transforma en parte del legado literario culto y nace la poesía bucólica: la literatura helenística tendrá una enorme influencia sobre Roma y, por ende, sobre la posteridad latina occidental. La edad helenística dará paso a la romana, y esta aún verá una gran brillantez en la literatura griega gracias a los prosistas e historiadores, como Polibio, cronista de la ascensión romana, o Luciano, Apiano o Arriano. A ellos se añade la extraordinaria figura del polígrafo de Queronea, Plutarco, creador de la biografía moderna, a la zaga de los historiadores, e interesado en todo lo humano y lo divino. En la ciencia, la edad helenística y romana da al mundo antiguo figuras como la de Eratóstenes o la de Galeno. La gran tradición retórica y literaria continúa con cultísimos escritores: Dionisio de Halicarnaso o Elio Aristides son dos ejemplos que destacan. Y la poesía

seguirá viva en la epigramática de un Estratón o un Paladas o en la épica mitológica tardía, notablemente en la obra de Quinto de Esmirna y Nono de Panópolis.

La trayectoria literaria de la civilización griega es, en definitiva, un viaje prolongado por ese *logos* helénico rico, mutable y multiforme que va más allá del mundo clásico y se prolonga en barrocas postrimerías y en el que pervive el *mythos* antiguo aun cuando reina ya el cristianismo en el Imperio Romano y, por tanto, en el mundo griego. Por muchos siglos convivirá en el Imperio de Oriente, que hoy llamamos bizantino, la tradición literaria y retórica de la *paideia* griega clásica, en la que continuarán versados los eruditos, junto con las letras cristianas, en una simbiosis que ha configurado en gran parte nuestra cultura desde el Humanismo a esta parte.

Conviene señalar, ante todo, la importancia que para nuestra civilización letrada, la *Respublica litterarum* de Occidente, tiene el canon literario griego. Hay que reparar en la cuestión de las formas o géneros de la literatura (*eide ton syggramaton*) que se remonta a la preceptiva clásica, pues se debe recordar que ya en la antigüedad se hablaba de ellos y que en la *Poética* aristotélica ocupan un lugar destacado. La herencia de las letras griegas aparece entonces con toda su fuerza, si reparamos de nuevo en que los griegos crearon todos los géneros literarios que aún hoy perviven. En verso, la civilización griega dio a luz a la gran tríada de la preceptiva literaria, compuesta por la poesía épica (*to epos*), en sus variedades cronológicas y temáticas —heroica, culta, didáctica y burlesca—, la poesía lírica (*ta lyrika*), canción subjetiva cantada al principio al son de la lira, en sus variantes y subvariantes —coral y monódica, yambografía y elegía, citarodia y mélica— y la poesía dramática (tragedia, comedia y drama satírico), géneros a los que, más tarde, se sumaría uno más, la poesía bucólica, de impronta helenística. Pero, más allá de las sílabas medidas del verso, los griegos inventaron también todos los géneros en la prosa o discurso pedestre (*pezos logos*), al deslindar la prosa científico-filosófica (con variantes de tanta importancia como el diálogo platónico) y la historiografía, que se ocupaban de lo real, del *logos* racional y demostrable, de otros géneros que trataban *mythoi*, como la fábula, la novela y la novela

breve. Géneros híbridos, relatos o *diegeseis*, sentencias morales, apotegmas, biografías (*bioi*) o hagiografías fueron surgiendo también, todos ellos, en el marco de la gran cultura letrada griega.

En la antigua Grecia, literatura y sociedad estaban íntimamente ligadas y cada género era usado en distinta ocasión o ámbito social y cultural, así como su composición o representación podían obedecer a motivaciones diversas. La problemática del género se extiende a consideraciones del contexto histórico-cultural o religioso, como se ve claramente en el caso de los géneros relacionados con lo sagrado, como el teatro, cuyo origen se relaciona con el culto de Dioniso, o con las tendencias sociales, como en el caso de la relación entre género literario y clase social que se ve en el surgimiento de la novela antigua, en el contexto urbano de la época helenística. Otra es la cuestión del género y la lengua, pues hay casos, como en la lírica, en los que cada composición está condicionada por la lengua. La lírica coral crea sus ritmos más libremente y prefiere el dialecto dorio. La lírica monódica utiliza el dialecto de lugar de origen del poeta, como el eólico de Safo y Alceo o el beocio de Corina o Alcmán. La elegía y la yambografía se escriben en las diferentes formas de jónico, más solemne o más cotidiano. Por otro lado, hay que pensar en la conocida lengua artificial de los poemas homéricos, una *Kunstsprache* basada en el dialecto jonio, con algunos elementos eólicos y mezcla de formas arcaicas y otras posteriores. En la prosa se consagró como lengua de marca el jónico, desde Heródoto y la filosofía llamada presocrática. Así se codificaron las diferencias de los géneros en la literatura griega, que conviene tener presentes de antemano, en un sistema que sirve para darse cuenta de la relación entre la obra particular y la literatura o totalidad de las obras literarias de la Grecia antigua, y nos permite reflexionar sobre la estructura, temática y forma de las obras, desde el contexto sociohistórico en que surgieron, y también tomar en consideración su recepción posterior. Por ello, a la hora de exponer brevemente el desarrollo de la literatura griega, que corre parejas con el de la sociedad griega a lo largo de su historia, hay que combinar la clasificación cronológica con las diferencias y pervivencias de los géneros en cada momento, desde el momento histórico originario en que fueron creados hasta sus diversas reutilizaciones posteriores. No es

igual, por ejemplo, la épica de Homero, de composición oral y pensada para la recitación, que la epopeya culta y libresca escrita por Apolonio de Rodas en la época helenística: la épica ha cambiado su concepto, origen e incluso su público. Otro tanto puede decirse de la lírica coral arcaica frente a la lírica de la época cristiana. Y también está el caso singular del teatro, sobre todo de la tragedia, que estuvo ligada a la educación ciudadana de un momento histórico concreto y de un régimen político, la democracia ateniense.

A grandes rasgos, la filología clásica suele dividir el devenir histórico-cultural de las letras griegas en cuatro grandes períodos, que corresponden a otras tantas etapas establecidas para el estudio de la historia antigua (véase cap. 1: 1.2): arcaico, clásico, helenístico e imperial. Es tradicional, igualmente, establecer los límites cronológicos de la literatura griega clásica entre el siglo VIII a. C. y el año 529, es decir, desde la composición de los poemas homéricos al cierre de las escuelas filosóficas por el emperador Justiniano, como se ha mencionado ya en páginas anteriores. En otro ejemplo, dos autores emblemáticos pueden servir para abrir y cerrar el marco temporal de la literatura en el desarrollo histórico de la civilización griega, Homero (s. VIII a. C.) y Nono (s. V). Hay otras fechas clave que sirven para consignar acontecimientos simbólicos para el estudio de la literatura como, por ejemplo, el eclipse solar de 648 a. C. referido por Arquíloco, el gobierno de Pisístrato, c. 540, el tiranicidio de 514 a. C., la batalla de Salamina en 480 a. C., la derrota de Atenas frente a Esparta en 404 a. C., la muerte de Sócrates en 399 a. C., la de Alejandro en 323 a. C., la destrucción de Corinto en 146 a. C., una de las destrucciones de la Biblioteca de Alejandría en 48 a. C. (Plutarco, *César* 49 3), la batalla de Actium en 31 a. C., la fundación de Constantinopla en 330, o el mencionado cierre de las escuelas de filosofía en 529. Tras esta periodización general abordaremos la exposición de la literatura siguiendo la tradición en los estudios histórico-literarios griegos, en las cuatro secciones temporales que comentábamos más arriba (arcaica, clásica, helenística e imperial) tomando como marco de referencia temporal algunas de las fechas mencionadas, bien entendido que son límites arbitrarios y discutibles: desde los albores hasta el fin de la tiranía de los Pisitrátidas (época arcaica), desde entonces

hasta la muerte de Alejandro (época clásica), desde esta hasta la conquista romana de Egipto y ascenso de Augusto al poder (época helenística) y, por último, desde el gobierno de Augusto al de Justiniano (época imperial). O, si se prefiere mediante autores representativos: de los orígenes a Píndaro (época arcaica), desde este a Aristóteles (época clásica), de este a Diodoro de Sicilia (época helenística), y de este a Nono y su escuela (época imperial).

2. Literatura griega arcaica: épica y lírica

En primer lugar, se ha de tratar la época arcaica, ante la que no se puede sino experimentar la sensación de hallarse ya ante un momento de pleno esplendor de la civilización griega. Se trata, sin duda alguna, del período más prestigioso y de mayor valor literario intrínseco, el momento auroral de los géneros literarios que han definido para la posteridad las letras griegas. En el mundo arcaico, ante todo, hay que plantear de qué manera se produce la génesis del hecho literario desde una reflexión profunda sobre la necesidad de la expresión del arte literario que, precisamente en esta civilización, emprende un vuelo novedoso al desligarse paulatinamente del hecho religioso. El marco histórico de la Grecia posterior a los siglos oscuros, con sus antecedentes minoicos y micénicos, nos permite relacionar el surgimiento de la literatura en época arcaica con el alba de la *polis* griega, el espacio de convivencia típicamente griego que atestigua la especialización en poesía y el prestigio social de los aedos y rapsodas, compositores de versos de transmisión oral. Se suele datar en el siglo VIII a. C. el nacimiento de la gran literatura arcaica, la de Homero y Hesíodo, tras la formación de la ciudad-estado griega y, tal vez, en un momento que coincide con los conflictos sociales que azacanean la Grecia antigua durante los siglos VIII-VII a. C. Estos tendrán una base económica y política a la par en el tan discutido problema de la propiedad de la tierra, fundamental para comprender muchos aspectos de la sociedad arcaica, en la medida en que condiciona la posición social y la representatividad y participación en la gestión de los asuntos públicos en la *polis*. También coincide, por otro lado,

con la colonización griega, en parte una válvula de escape a la presión social.

En lo estrictamente literario, conviene abordar la cuestión de la oralidad en la literatura griega y del origen del verso griego épico, un tema muy debatido en la crítica que ha marcado los estudios homéricos. Se ha demostrado en los estudios de filología clásica, por ejemplo en la obra de Milton Parry (1971) especialmente, la oralidad de la composición de la *Ilíada* y la *Odisea*, pese al gran debate académico que desde el siglo XVIII suscita la composición de la obra de Homero en la tradición de la *Altertumswissenschaft* alemana, la vieja querella homérica entre analistas y unitarios que se ha formulado desde Friedrich August Wolf para determinar la cuestión de la unicidad o multiplicidad de autores de los poemas, su modo de composición y sus partes. Homero, y seguramente también Hesíodo, responden en todo caso a una tradición de poesía épica de composición y transmisión oral de una generación a otra por mediación de familias de los aedos, poetas épicos orales de composición formularia, y de los rapsodos, recitadores ambulantes de los poemas homéricos de ciudad en ciudad, que hacían uso de fórmulas poéticas para recordar un gran número de versos. Los poetas, en este momento histórico, se erigen socialmente como portadores de la tradición cultural griega, de índole totalmente oral. Aunque la escritura se introduce en Grecia por estas fechas, aproximadamente en 800-750 a. C., según se desprende de los testimonios arqueológicos, se tardará aún en consignar y fijar por escrito la tradición épica, seguramente ya en época del tirano Pisístrato. La cultura griega dependerá grandemente de la oralidad e incluso en gran parte se constata este peso en la transición entre las épocas arcaica y clásica, con figuras como Pitágoras o, posteriormente, Sócrates, que rechazaron el uso de la escritura. La oralidad es un signo importante para comprender la literatura y la cultura helénicas, como ha estudiado Havelock (1963) en *Prefacio a Platón*.

Homero es, en efecto, el primer nombre propio de esta literatura y, diríamos, sinónimo de toda la tradición cultural helénica. Este bardo legendario, el ciego de Quíos, supone el comienzo brillante de la literatura griega, surgido —se diría— casi espontáneamente de la nada, aunque con

un gran trasfondo oral. No puede evitarse evocar la brillantez de este poeta auroral de la literatura clásica y occidental para el que se puede acudir a los estudios de Cecil M. Bowra (1966), Geoffrey S. Kirk (1965) o Luis Gil (1963), en general, y Malcolm Wilcock (1976), para la *Ilíada* y Dennis Page (1955) para la *Odisea*, a fin de obtener un panorama general. Especial complejidad e importancia tienen dos aspectos concretos de los estudios homéricos, como son el trasfondo histórico y la llamada cuestión homérica. En cuanto al primero, ha sido ya comentado en los capítulos 1 y 6, en cuanto al desciframiento de textos hititas y la identificación de la Troya real bajo Hissarlik. El trasfondo histórico de Troya no deja de recordar los paralelos de otros ciclos épicos como el *Digenís Akritas*, el *Cantar de Mío Cid*, la *Chanson de Roland* o el *Nibelungenlied*.

En cuanto a la inmensa cuestión homérica, a la que aludíamos más arriba, y la disputa entre analíticos y unitarios en torno a las fechas y composición del poema, sigue sin haber una visión unánime. Sin embargo, se ha impuesto la opinión común de que Homero es el autor de dos epopeyas nutridas de una tradición anterior. Y ello a partir de la introducción de la cultura escrita por esta época en Grecia y de la vinculación del poeta al ímpetu aristocrático por recordar el pasado. En este marco se sitúa el magnífico comienzo de la literatura griega, conservando aún el sabor característico de la poética de la oralidad. Así, se puede comparar la materia homérica con otros ciclos épicos, con los que comparte estructura, tripartición, aliento heroico y trasfondo histórico. También hay que destacar los avances en el estudio de la composición del poema: contribución sin duda de la línea abierta por los *Iliasstudien* de Wolfgang Schadewaldt (1938), hoy sabemos más sobre la tradición mítica que afluye hacia el *epos*, los motivos recurrentes, los símiles y los elementos que nos han enseñado mucho sobre la arquitectura interna del poema.

Pero siempre es preciso, dejando a un lado las querellas académicas —que a la postre son siempre estériles frente al legado vivo de los clásicos inmortales—, identificar más allá de toda duda lo que de genial y de propio hay en el poeta que conocemos por el nombre de Homero, lo que hace de él el comienzo y a la par la cumbre de la literatura universal. Es el gran Homero quien sabe recrear, en un episodio del décimo año de la guerra,

toda la grandeza y la miseria humana, y en la vuelta a casa de Ulises, la búsqueda eterna de la identidad, el retorno a uno mismo. Homero recoge así dos de los cuatro ciclos narrativos de la literatura universal de los que, según un célebre pasaje de Jorge Luis Borges en *El Oro de los tigres* (1972), cabe hablar:

> Cuatro son las historias. Una, la más antigua, es la de una fuerte ciudad que cercan y defienden hombres valientes. Los defensores saben que la ciudad será entregada al hierro y al fuego y que su batalla es inútil. El más famoso de los agresores, Aquiles, sabe que su destino es morir antes de la victoria […]. Otra, que se vincula a la primera, es la de un regreso. El de Ulises, que, al cabo de diez años de errar por mares peligrosos y de demorarse en islas de encantamiento, vuelve a su Ítaca.

Esta sugerente reflexión borgeana pone de manifiesto el inmenso valor literario de los poemas homéricos, que originan gran parte del espíritu literario universal en los temas principales y legendarios episodios contenidos en la *Ilíada* y la *Odisea*.

La *Ilíada*, compuesta en torno al 750 a. C., inaugura la literatura griega con un tema mítico y heroico. Como voz simbólica de la civilización griega, Homero transmite en esencia el ciclo de Troya a través de su evocación de un momento concreto de la leyenda. Su comienzo famoso, *Menin aeide thea* («la cólera canta, oh diosa»), es una invocación a la musa para que asista al poeta en su sacra misión de conmover al oyente, que no necesita más antecedentes en su rememoración de esa leyenda maravillosa. Empezar con la palabra «cólera» es a la vez título, exposición de motivos y declaración de intenciones, en uno de esos *incipit* eternos, como ha estudiado George Steiner. La cólera, el rencor y la venganza mueven la literatura heroica en tres fases, desde la ofensa hasta su fin, cuando, conmovido ante la muerte, el héroe decide volver al combate y avanzar hacia el fin del ciclo: la caída de la ciudad cercada. Tan extraordinaria es la narrativa que canta la gloria y miseria del héroe, del hombre en su quintaesencia (y nunca, por cierto, las excelencias de la guerra) que, independientemente de que albergue un trasfondo histórico, como sabemos desde Schliemann, se sientan las bases de las antiguas estética y poética, origen de toda nuestra tradición literaria, y posteriormente de sus muchas interpretaciones, desde la alegórica a la historicista. Sería necesario

destacar, por otra parte, la gran modernidad, paradójicamente, de un poema como la *Odisea*, que ha atraído las miradas de los más diversos autores, como el caso paradigmático del ya citado Borges. El *polytropos* Odiseo, hombre de variadas tretas, es un héroe muy distinto a Aquiles: *Andra moi ennepe* («del hombre cuéntame»), pues de él, el hombre, Odiseo, parte esta vez el *incipit*, del héroe astuto, en eterna singladura, armado por su entendimiento para afrontar peligros sin cuento. La *Odisea* es un poema que elogia su mente sagaz y narra los encuentros del hombre que «conoció muchas ciudades y las opiniones de muchos hombres». El *nostos* por excelencia pasó, pues, a la memoria colectiva junto con las peripecias de la primera gran aventura en forma del viaje de la historia literaria occidental: pero la gran fama de Odiseo ha transcendido lo literario, es ya patrimonio del hombre.

Responde al intento de consignar por escrito la entera saga o ciclo de Troya la existencia de otros poemas que intentan rellenar narrativamente el espacio que existe entre las dos obras de Homero, empeño a todas luces posterior. Acerca del mundo de la épica arcaica, hemos de recordar igualmente la existencia de una épica prehomérica y de otros poemas que completaban la «materia de Troya», contemporáneos, anteriores y posteriores a los poemas homéricos, así como de otros ciclos épicos que existieron en la Grecia arcaica y de los que han perdurado leves rastros, en torno a héroes como Jasón o Teseo. Los poemas menores del ciclo de Troya —que junto al de Tebas configuran el núcleo principal de la épica griega— son obras como los *Cantos Ciprios,* las *Etiópicas, La pequeña Ilíada*, la *Iliupersis,* los *Nostoi*, o la *Telegonia*: pero queda siempre clara la insalvable distancia que media entre los restos de aquella poesía y la inmensa figura del bardo conocido como Homero, que supo recrear magistralmente, en los pocos días de un año de guerra que se cuentan en la *Ilíada* y en el *nostos* de uno de los héroes más particulares de la contienda, toda la fama inmortal del ciclo troyano.

A ello se debe agregar la existencia del *corpus* de unos treinta himnos en hexámetros falsamente atribuidos a Homero, conocidos como *Himnos Homéricos*, y que tanto nos ilustran acerca de la antigua religión y mitología griega, algunos de ellos datados en época arcaica y otros en siglos

posteriores. Son himnos como el dedicado a Dioniso, de arcaica y potente belleza, o a Hermes, que da cuenta de las andanzas del dios *trickster* en su infancia. Muchos loan a cada dios en particular, alabando su poder con ocasión de sus festivales o celebraciones: otros conmemoran el establecimiento de sus ritos y de sus templos. El himno dedicado a Deméter narra la pérdida de su hija Perséfone y el mito fundacional de sus misterios eleusinos, mientras que el de Apolo evoca las fundaciones de sus santuarios en Delos y Delfos con elevados versos. A este propósito, no está de más insistir en el valor del mito como alimento último del que se nutre la civilización griega, que conjuga al principio religión y literatura, pero se va desligando posteriormente de la primera para acabar siendo materia prima por excelencia de la poesía: mito y literatura están íntimamente unidos, como ha apuntado Roberto Calasso, en una reivindicación de la pervivencia de los dioses del panteón griego en las letras posteriores. Los mitos seguirán vivos en la tradición literaria griega después de esta época de arcaísmo, conservados separadamente de aquel primer sentido ritual, pero no embalsamados como reliquias del pasado sino de forma vivaz y sin perder un ápice de su validez poética y evocadora como referente literario de larga trayectoria.

La mitología, y hay que recordarlo precisamente hablando de Homero y de Hesíodo, marcará el devenir literario de la tríada genérica de la Grecia Antigua —épica, lírica y drama—, que se alimenta de ella y la recrea cada cual en su propio campo de una manera singular y diferenciada. Desde el prestigio solemne de la épica en la narración del mito, a los destellos alusivos de la lírica pasando por la lección ciudadana última, la tragedia: así, se puede decir que diégesis, drama y alusión son los procedimientos principales con los que el mito se hace presente en la literatura. Habrá, a lo largo de la historia literaria griega, otros modos de empleo, más «modernos», como el juego irónico de la comedia o del genial Luciano de Samósata, con sus *Diálogos de dioses*. Así pasará también hasta nuestros días, a través de un juego de incesantes alusiones y citas en la tradición literaria que pasa por la literatura latina (por ejemplo en Ovidio u Horacio). Habida buena cuenta del valor literario de la mitología, habrá que considerarla primeramente en su valor ritual en los *Himnos Homéricos.*

Pero ni estos ni el otro gran poeta arcaico griego, Hesíodo de Ascra, son capaces de dar alcance a la poesía homérica y su recreación del mito.

De la poesía didáctica de Hesíodo y sus varias obras atribuidas —pero principalmente sus dos más célebres *Teogonía* y *Trabajos y días*— hay que destacar ante todo, en el marco de la épica arcaica, cómo se produce el surgimiento de la voz propia del aedo, de su personalidad frente a lo narrado. Con Hesíodo nace en cierto modo la subjetividad del poeta, como se desprende del proemio con el despertar del yo poético, la invocación a las Musas y las interpelaciones a su hermano Persis en sus dos obras. En el caso de la *Teogonía*, además, llama enormemente la atención el contenido mítico y religioso, con sus paralelos respecto de otras mitologías orientales, y los recursos estilísticos arcaicos, en cuanto a la forma, pero innovadores con respecto a Homero, pese a que la composición sigue siendo arcaica y paratáctica. Destaca, en ese sentido, el trasfondo oriental que historiadores de las religiones como Walter Burkert han visto tras la obra de Hesíodo y tras todo el pensamiento mítico del arcaísmo griego. La compilación casi canónica de los mitos de los orígenes y de la lista de dioses olímpicos que contiene supone la consagración de Hesíodo como uno de los poetas fundamentales de la identidad griega, como se ha visto en el capítulo 1. El *leitmotiv* mítico del orden contra el caos y la configuración del universo regido por Zeus y los olímpicos son un hito central, a la vez, del poema y de la mentalidad arcaica de la justicia equitativa.

Con respecto a *Trabajos y días* hay que mencionar la importancia de este poema didáctico sobre los ciclos agrícolas y la vida en el campo, pleno de notas costumbristas y de sentencias de uso cotidiano, para la idea de justicia y orden social en la edad arcaica, como ya viera Werner Jaeger. También esta segunda obra contiene mitos de gran interés para aprehender la mentalidad arcaica, como es el mito de las edades. Nos interesa también el tratamiento del mito en este autor, como evocación de aquella época brillante, prestigiosa y legendaria que rememora las historias de los héroes: la edad de oro, un motivo oriental, por otra parte, es un concepto fundamental desde que Néstor lamentara en Homero que ya no haya «hombres como los de antes». En Hesíodo, el héroe épico, procedente de la mitología, representa una etapa de esplendor en el marco de la decadencia

general de las razas humanas, según el conocido mito de las edades. De esta generación que, según Hesíodo, «murió en torno a Tebas y Troya» se nutrirá la tragedia y la lírica en diversos niveles. Otro será el héroe cómico, paródico y reivindicativo, y otro el helenístico y novelesco, un tanto sentimental.

Pero la manifestación literaria quizá de mayor esplendor después de los poemas homéricos y de la épica hesiódica es la lírica arcaica, dentro de la enorme variedad y multiplicidad que la caracteriza. La lírica representa la eclosión de la personalidad del autor, que en Hesíodo aún se antojaba embrionaria, la expresión del estado interior del alma del poeta e incluye ya decididamente la subjetividad individual. La íntima unión que se da entre el artista y el tema de la obra, una aportación duradera y memorable de las letras griegas, supone una revolución en la historia de la literatura universal y se explica directamente gracias al contexto histórico y social en una sociedad aristocrática regida por valores de excelencia individual (*arete*). Es posible que su forma más antigua sea la lírica coral, formada casi a la par que la épica homérica, a partir de una raíz hondamente popular, religiosa y oral. Es, como Homero, un comienzo deslumbrante de un fenómeno que sin duda tiene profundas raíces en la cultura y el espíritu helénico, en los cantos religiosos, de trabajo, de boda o entierro que todos los pueblos han desarrollado, pero que en la civilización griega se reviste de un esplendor especial. Así, ligado en principio a celebraciones y festividades religiosas y cívicas, el desarrollo de la lírica pronto permitirá la aparición de una interesante subjetividad literaria.

Un canon de los nueve poetas líricos, en paralelo con el número tradicional de las Musas, ha convertido la lírica griega arcaica en un sistema casi sagrado que ha ejercido una notable fascinación en la posteridad: los nueve líricos, consagrados por la tradición alejandrina, son Alceo, Safo, Anacreonte, Alcmán, Estesícoro, Íbico, Simónides, Baquílides y Píndaro. El volumen de estudios y opiniones al respecto es enorme, siendo estos poetas, además, modelos imperecederos de literatura ya desde época romana, como atestiguan, por ejemplo, las imitaciones que hizo Horacio de Alceo de Mitilene. Estos poemas, compuestos al inicio para ser entonados al son de la música, pese a conservarse muy fragmentariamente, se han tornado acaso

lo más representativo del espíritu griego arcaico y permiten hablar, si podemos usar el oxímoron, de una cierta «actualidad» de la lírica arcaica griega. Las características formales de la gran variedad de poemas, de composición estrófica, de métrica y subgéneros poéticos, junto a los recursos estilísticos, rebasan el objetivo de estas líneas, que solo pretenden subrayar cómo la lírica contiene temas y motivos que proceden del mito, la actualidad cultural o sociopolítica o la subjetividad sentimental y su relación con la comunidad. Hay que tener en cuenta, entre otros factores, la interacción de esta literatura con contexto histórico y social y sus relaciones con la épica, el folklore y el drama.

En primer lugar procede reseñar la importante obra de los yambógrafos y elegíacos griegos, variada de contenido, que abunda en la creciente singularidad de la voz poética del artista, lo que Bruno Snell llamó el despertar de la personalidad. El tipo de verso llamado yambo, que tal vez proceda de la religión de Deméter, se caracterizaba en principio por la invectiva violenta, las más de las veces excitando las conciencias de los oyentes contra un objetivo al que se juzga culpable de los males pasados, presentes o venideros: el epítome de esta pasión violenta es Arquíloco de Paros. En cambio, el metro elegíaco, más solemne, tuvo seguramente su origen en la poesía fúnebre y lamentosa, pero luego pasó a contener cualquier expresión apasionada y vehemente, incluso erótica, desde Mimnermo de Colofón, que canta sus amores por una flautista, en adelante. Hubo elegías patrióticas, como las del belicoso Tirteo de Esparta, otras aristocráticas e indignadas, como las de Teognis de Megara, y otras puramente políticas como las del sabio legislador Solón de Atenas. Es entre estos autores cuando tenemos los primeros nombres propios, las primeras fechas y datos ciertos de la historia de la literatura griega, las primeras pasiones con nombre y garantía de que alguien las ha sentido, odiando, amando o recelando.

Hay poetas en concreto, como el celebérrimo Arquíloco de Paros, poeta yámbico y elegíaco, que han obtenido gran fama a este respecto y, por ello han sido objeto de una cuidada atención crítica desde antiguo. Arquíloco es famoso por su furioso amor por Neobula y su desquite contra la familia de esta por no permitirlo, y también por su actividad política y mercenaria, por

su moral ambivalente en el marco de la tradición aristocrática. Así, Arquíloco dejó plasmada su indiferencia a los valores tradicionales en un célebre verso en el que canta la pérdida de su escudo a manos de un tracio, que ya hemos mencionado en el capítulo 6. También a él se debe la que, seguramente, sea la primera fecha segura de la historia literaria griega, cuando refiere así un eclipse de sol que tuvo lugar el 6 de abril de 648 a. C.: «Ninguna cosa está fuera de la esperanza ni se puede jurar imposible, ni es extraordinaria después que Zeus, padre de los Olímpicos, ha cambiado en noche el mediodía ocultando la luz del sol resplandeciente» (fr. 206, trad. Francisco R. Adrados). Otros célebres autores de yambos y dignos de mención son Tirteo de Esparta, el poeta soldado que escribió: «Pues es hermoso morir si uno cae en la vanguardia / cual guerrero valiente que por su patria pelea» (véanse sus versos en el capítulo 6: 6.4), Hiponacte de Éfeso, Mimnermo, Semónides de Amorgos, autor del misógino yambo de las mujeres, Solón o el quejoso Teognis.

La monodia, el «canto de uno solo», es otra de las partes tradicionales de la lírica griega arcaica, que combina, frente a la lírica moderna, una sensibilidad poética individual con un importante componente dramático y dialógico. También se trata, probablemente, de un subgénero de notable y antigua fama, como se desprende de la tríada de líricos formada por Alceo, Safo y Anacreonte, que han dado brillo a esta poesía más intimista y marcada por el componente erótico (fig. 98). De ellos cabe decir que son los autores más leídos e imitados en la posteridad de todo el panorama de la lírica griega, lo que da cuenta de su enorme popularidad. Aparte de los sentimientos variados de su estro, Alceo de Mitilene se involucró en la política de su tiempo y clamó desde el bando de los derrotados en las alternancias de facciones de su ciudad, contra el tirano Pítaco que «pisoteando alegremente /los juramentos, está devorando/ la ciudad» (Alceo, *frag*. 129; trad. de Juan Ferraté). Safo de Lesbos, contemporánea e incluso parece que amante de Alceo, según la tradición, cantó a las jóvenes casaderas a las que seguramente tutorizaba en una suerte de escuela y a las artes de la «inmortal Afrodita de trono de oro», a la que siempre pidió ayuda en las lides amorosas. Del tercer lírico de esta tríada monódica, el agridulce Anacreonte, citaremos sus cantos breves de amor y vino, del goce

pasajero de la vida, del enamoramiento de jóvenes de ambos sexos en una edad avanzada, que le han hecho un lugar en la historia de la literatura universal hasta el punto de haber originado una serie fructífera de copias posteriores —sobre todo las llamadas *Anacreónticas*, de época tardía y bizantina— hasta llegar a la poesía española del barroco o a la alemana del siglo de las luces.

En cuanto a la lírica coral, el tercer tipo que tratamos, resulta tal vez la más extraña desde el punto de vista moderno. Procede en su origen, probablemente, del culto colectivo a las divinidades en el mundo dorio y tiene una clara filiación ciudadana y solidaria, enraizada en la *polis* y en su cohesión social. No podemos evitar una evocación de la estatuaria de *kouroi* y *korai* del arcaísmo, dispuestos casi en procesión en santuarios jónicos como el de Delos, donde seguramente tendrían lugar cánticos corales por grupos de muchachos y muchachas; tampoco pensar en las comidas en común de los dorios, las *syssitiai*, que reunían a la comunidad para celebrar a la divinidad y a lo colectivo a la par, organizándose por edades y con cánticos también de jóvenes coros y de mayores que les instruían. Canto y danza acompasados se unieron pronto en la alabanza a los dioses y a la patria, influyéndose mutuamente en ritmos y maneras, e incluso en la propia denominación del género, relacionada etimológicamente con el lugar donde se danza y con la danza en sí (*choreuma, choros*). Hiporquemas, partenios, peanes y la danza pírrica son variantes de este complejo y hermoso sistema arcaico que combina culto, música y poesía y que, más allá de su sentimiento religioso y comunitario, permitirá también la expresión de la subjetividad personal. La lírica se extendió en las fiestas religiosas de toda Grecia, desde el Peloponeso y Arcadia, a las Délicas de Apolo o las Panateneas en Atenas. Sus poetas despiertan aún hoy un enorme interés y también, a veces, incomprensión, pese a que en ellos se encuentran algunas de las cimas de la literatura griega y paradigmas de su más fecunda influencia. Nombres que son mucho más que eso, de obra muy fragmentariamente conservada, han de ser citados junto con otros de mejor fortuna crítica y recepción: Alcmán, poeta de Esparta, Estesícoro, Íbico de Regio, Simónides de Ceos o Baquílides.

Pero entre ellos destaca con justicia Píndaro de Tebas, quinto poeta del canon alejandrino. Con él culmina la lírica coral en odas brillantes a los vencedores en los juegos griegos que se celebraron en torno a los santuarios de Olimpia, Delfos, Corinto y Nemea. Arrogante, aristocrático, y en todo caso sublime, Píndaro no ha dejado nunca indiferente al lector o al estudioso. Su lenguaje preciosista, su musicalidad, la exaltación de sus versos, han convertido al «águila tebana» en el vate por excelencia de la antigua poesía griega. Como símbolo del poeta inspirado por los dioses, consciente de su misión elevada, Píndaro marca también indeleblemente la identidad helénica, en una medida comparable incluso al ciego de Quíos. El gran poeta, ciertamente reaccionario frente a los ideales de igualdad que ya comenzaban a aparecer, representa un símbolo del mundo de la transición entre la época arcaica y la clásica y, en todo caso, personifica como pocos otros la mentalidad aristocrática griega. Poeta denso y difícilmente traducible, lleno de connotaciones mitológicas y de una ideología profundamente aristocrática, su quehacer literario ilumina también el contexto histórico y social de su época, por sus contactos con los homenajeados en sus epinicios elogiosos, muchas veces potentados y gobernantes de la Magna Grecia, la opulenta Sicilia y el sur de la actual Italia, que acudían a competir en los juegos. (Véase cap. 7: 7.10). Sus odas *Píticas, Olímpicas, Nemeas* e *Ístmicas* reflejan a la par la propia personalidad e ideología del poeta, junto al ambiente cultural y la mentalidad de su tiempo, hondamente dependiente de la tradición mítica y sapiencial. Así lo refleja la estructura de la oda pindárica y sus elementos esenciales, la combinación de un mito etiológico o justificativo, la *gnome* o sentencia moral y los elementos de actualidad referidos al personaje alabado, que también es aludido en las partes anteriores. Es mucho lo que resta de su obra pero también mucho lo que se perdió: pero lo que más ha influido en la recepción de Píndaro es su conciencia de la profesión del poeta y su quehacer casi divino, lo que Hölderlin llamó *Dichterberuf* y José Agustín Goytisolo «El oficio de poeta».

3. Literatura griega clásica: drama, prosa y oratoria

Ya en la transición a la etapa clásica, cabe hablar ahora de los disputados orígenes del tercer gran género poético de los griegos, el drama. En la Grecia arcaica y clásica se sitúa el nacimiento del género dramático, de enorme importancia en la literatura occidental. Ya la lírica coral incluía un cierto germen lejano que luego florece en los coros dramáticos. Pero el tan discutido origen de la tragedia, supuestamente la fiesta del macho cabrío (*tragos*), según una etimología popular, y del género dramático en general, hay que buscarlo, pese a Nietzsche, más allá del espíritu de la música, y, sin hacer caso al proverbio griego *ouden pros ton Dionyson*, a todas luces en el culto de Dioniso (figs. 103 y 104). Desde el ditirambo, el canto consagrado a Dioniso —como el peán lo era a Apolo— y ciertas representaciones míticas y religiosas con actores enmascarados, Dioniso, el dios del éxtasis y la enajenación, patrocina los orígenes de la tragedia, que en la *Poética* aristotélica se atribuye a esta génesis y se explica por medio de la tendencia natural en los hombres a la imitación. Desde este origen tradicional en los coros de ditirambos, se dice que Tespis fue quien introdujo un actor separado del coro, según se cuenta, en las fiestas Dionisias de 534 a. C. La tragedia griega, una de las más altas creaciones del espíritu humano, tiene a continuación una vida relativamente corta, que se extiende solamente a lo largo del siglo V a. C. en Atenas y coincide fundamentalmente con el devenir histórico de la democracia.

Al tomar en consideración la tragedia griega se deben enfatizar varios aspectos preliminares y en gradación temática antes de entrar a abordar cada autor y obra. Como esta última tarea rebasa los objetivos de estas breves páginas preferiremos apuntar algunas claves de comprensión importantes: los orígenes del teatro y su problemática; el contexto histórico e institucional del teatro ateniense, y sobre todo su relación con el ritual religioso, en la medida en que se representaba en el marco de las festividades dionisíacas; las condiciones de representación, es decir, el propio teatro y sus condiciones escénicas, así como la puesta en escena material de las obras; el estudio de la estructura del drama en sí, con sus diversas partes, párodos, agones, coros, etc., que configuran un código

formal estricto; la relación entre tragedia, comedia y drama satírico, los tres subgéneros del género dramático, representados en certámenes competitivos; el contenido de las tragedias en cuanto a concreción de la materia mítica y de fenomenología de la misma en la ciudad y la acción trágica en cuanto a los modos de interacción del héroe protagonista y el coro, y también frente al público (figs. 99 y 100).

También conviene mencionar las partes principales de la tragedia: se comienza con el prólogo, que precede a la llegada del coro y que sirve para exponer los hechos que anteceden al comienzo del drama. El canto que acompaña la entrada del coro es la *parodos*, que puede ir reduplicada con una *epiparodos*, como en *Las Euménides* de Esquilo y el *Ayante* de Sófocles. Los cánticos propiamente dichos del coro se denominan estásimos y funcionan como separación intercalada entre los diversos episodios de la tragedia, que permite estructurarla y, a la par, dotar a los actores de tiempo para cambiar de vestuario: su composición suele ser antistrófica, es decir, dividida en estrofa y antistrofa que se repiten en paralelo. Lo canónico es que haya tres estásimos separando cuatro episodios en la tragedia. La parte dialógica de la tragedia, como se ha mencionado, son los episodios y, por último, el éxodo es el final de la pieza, la salida del coro, que puede solucionar la trama con un parlamento del protagonista, una *rhesis* o discurso del mensajero o con la aparición de una divinidad (*theos apo mechanes* / *deus ex machina, fig. 105*).

Las tragedias conservadas son una mínima parte de las que se representaron en el teatro ateniense de Dioniso en el transcurso de aproximadamente un siglo, en el contexto de la Atenas democrática y de sus festividades religiosas. En ese sentido siempre es conveniente recordar la honda relación de la tragedia con la política, por las implicaciones que tenía como género educador del pueblo, y todo ello teniendo en cuenta y describiendo la enorme distancia ideológica que media entre *Los persas* de Esquilo y *Las Bacantes* de Eurípides, las dos obras más representativas del comienzo y fin de la era trágica. Comienza esta con la única tragedia de tema histórico conservada, acerca de la derrota de los persas por los griegos, en la que el auténtico héroe es el ideal de libertad ateniense. Termina en cambio con la figura del descreído rey de Tebas Penteo frente a

su oponente Dioniso, dios a la sazón del drama, que, en *Las Bacantes*, acaba produciendo la catástrofe del gobernante de la ciudad. No está de más también pensar en cómo la crisis del héroe trágico coincide con la de la *polis* y con el fin de la época dorada de la tragedia ateniense, que se extiende durante el siglo de oro de esta ciudad.

El siglo V a. C. está flanqueado por los tres grandes trágicos en sus tres generaciones, la de las guerras persas, representada por el riguroso Esquilo, la de entreguerras, que simboliza el feliz Sófocles, y la de la guerra del Peloponeso, que viene a encarnar el racionalista Eurípides. Quiere la tradición que los tres grandes tuvieran de alguna manera una relación vital con la guerra contra los persas, símbolo de la gloria de Atenas como la propia tragedia. Esquilo habría luchado en la batalla de Maratón, por lo que, pese a ser el poeta más celebrado de su época, quiso ser recordado solamente por haber combatido allí con este epitafio famoso:

> Esta tumba esconde el polvo de Esquilo,
> hijo de Euforio, orgullo de la fértil Gela.
> De su valor Maratón fue testigo,
> y los Medos de larga cabellera, que tuvieron demasiado de él.

Por otro lado, parece que Sófocles era un niño cuando Esquilo combatía en Maratón y que Eurípides nació precisamente el día de la batalla de Salamina. En cualquier caso, el desarrollo de la tragedia corre parejas con la vida de cada cual, que innova y mejora el arte dramático, según la tradición representada por el *Marmor Parium*, que contiene la lista de los vencedores en los certámenes dramáticos. Por ejemplo, en primer lugar, se dice que Esquilo introdujo en las obras el segundo actor y acentuó la reflexión política en la escena. La importancia de la tragedia para la vida pública y la educación de los ciudadanos irá condicionando el pensar en la ciudad de las luces durante su siglo de esplendor, a partir de los modelos míticos y del uso de los héroes legendarios para expresar los problemas morales y sociopolíticos de actualidad. Sófocles innova con el tercer actor y la limitación del coro, introduce el fino uso de la ironía y le da a la tragedia su forma clásica como «el más trágico entre los trágicos», para Aristóteles, para quien su *Edipo rey* era la tragedia perfecta y clásica por excelencia. En

tercer lugar, Eurípides psicologiza y retoriza la escena como ningún otro, se inmiscuye en la filosofía y en la sofística y crea los mejores y más atormentados personajes femeninos.

De estas tres enormes figuras, que representan las tres cruciales generaciones del siglo de oro ateniense, Esquilo, el creador de la tragedia, parafraseando un libro de Gilbert Murray, es el prototipo de ateniense de la antigua usanza, pues representa, desde su primera obra conservada, *Los persas*, hasta la trilogía micénica de la *Orestía,* los ideales de esta edad regida por una ética pública sobria y basada en la tradición mítico-religiosa. Sobre el segundo trágico, Sófocles, hay que mencionar su carácter de ateniense implicado en la política de su tiempo y de hombre equilibrado por excelencia, así como en la leyenda de su vida feliz y longeva, que enlaza con la atribución de un saber trágico profundamente humano y mucho más moderno que el de Esquilo. Amigo de otras grandes figuras de la ilustración jónico-ática, como Heródoto, sin duda se puede hallar una filosofía humanista y cívica en Sófocles, quien además, literariamente, representa la cumbre del arte trágica ateniense, el clasicismo perfecto. Habrá que ser conscientes de su grandísima pervivencia, no solo de sus Edipos, sino de obras inmortales como su *Antígona*, que ha sido una influencia clave, como estudia George Steiner, para Goethe, Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Anouilh o Brecht. Sófocles resulta a la postre un autor serio y conservador del ideal de justicia de la gran Atenas, que comenzaba ya a diluirse en las nuevas generaciones, y uno de los mejores sintetizadores de las lecciones morales del mito antiguo. Por último, resta Eurípides, representante de su nueva generación, marcada por el relativismo sofístico, por el descreimiento y también por una fuerza creadora y emprendedora apasionante. En él, como en ciertos políticos de su época, es la pasión la que marca el paso. Y su enorme modernidad, desde las mujeres que retrata en *Hipólito* o *Medea* hasta el extraño y crepuscular enigma representado por *Las Bacantes* (¿obra irracionalista, racionalista, religiosa?), le ha hecho objeto de un notable interés crítico en la modernidad. En definitiva, los tres grandes trágicos expresan tres posturas intelectuales ante la ilustración ateniense y su momento histórico, entre las Guerras Greco-persas y el desastre del

Peloponeso: el fuerte y arcaizante Esquilo, el hondo y amargo Sófocles o el escéptico Eurípides.

Sobre los orígenes de la comedia conviene recordar que están relacionados seguramente también con el culto de Dioniso. Tal vez la comedia reflejara costumbres populares anteriores, según parece acreditar Aristóteles (*Poet.* 1449 b1) y el mencionado Mármol Pario. En todo caso, según la tradición, tiene su origen en el *komos* dionisíaco y los cantos fálicos de contenido burlesco y festivo, aunque hay otras teorías al respecto. La edad de oro de la comedia tiene lugar igualmente en la Atenas democrática y se relaciona con las fiestas de Dioniso que albergaban sus representaciones, las Leneas y las Grandes Dionisias (allí comenzaron en el 486 a. C.), aunque hay que dar cuenta de su más prolongada evolución histórica, pues se prolonga con éxito hasta la edad helenística, no como la tragedia, que languidecerá tras la Guerra del Peloponeso. Se trata en todo caso de un género que tendrá enorme repercusión, paralela y complementaria a la de tragedia, en la historia de la literatura occidental, tras el filtro de la época helenística y de la literatura latina y su influyente comedia, que dejarán rastros y motivos abundantes en la tradición literaria. Como introducción a su estudio, y como en el caso de la tragedia, conviene reflexionar ante todo sobre el contexto histórico y social y las condiciones materiales de la representación. Seguidamente, se puede tomar en consideración la morfología interna de las obras, que alternan también, como en la tragedia, el canto coral y el parlamento de los actores en trímetros yámbicos, estructurados en diversas secciones como párodos, disputa o *agon*, estrofas y antistrofas corales, etc. El análisis interno de la estructura cómica es fundamental para reconocer en ella la misma filiación dramática de la tragedia.

Sin duda Aristófanes es la gran figura de la llamada «comedia antigua», un personaje interesantísimo en el marco de la Atenas de la época de la Guerra del Peloponeso, cuya trayectoria vital y obra estuvieron muy relacionadas con el contexto político. La comedia de Aristófanes se perfila unas veces como sátira política o de costumbres y como subversión utópica de la cotidianidad o del mito, y otras como ataque *ad hominem* contra personajes clave de la escena pública ateniense, como el demagogo Cleón o

el «sofista» Sócrates (fig. 101). Esta faceta es digna de mención y muy destacable en el sistema político de una democracia radical que potenciaba la *parrhesia* o libertad de palabra: su expresión en grado máximo se puede constatar en la comedia aristofánica. Las sátiras atacan a personajes claramente reconocibles de la Atenas del momento con una libertad de la que no podrán hacer uso las comedias posteriores, ya enmarcadas en contextos políticos muy distintos, en las urbes helenísticas, en un momento en que los comediógrafos se decantarán por los matices más costumbristas. En este sentido, cabe mencionar que, aunque la comedia antigua surge más tarde que la tragedia, tendrá mayor pervivencia que esta gracias acaso al vigor humorístico y burlón de su inspiración propia del festival dionisíaco. La pérdida de importancia del coro en las últimas comedias aristofánicas, entre otras señales, indica una transición hacia la «comedia media», de la que no han quedado obras íntegras. Aristófanes ha llegado hasta hoy como la figura principal de la comedia y buena muestra de ello es que se hayan conservado sus obras, que hoy requieren una detallada exégesis por la dificultad intrínseca de su forma y contenido.

Los rasgos del héroe cómico le otorgan una posición singular y paradójica para lograr el reconocimiento del espectador en él, aunque siempre desde el prisma de la exageración y la fantasía más abigarrada. Es el polo puesto al héroe trágico, con el que comparte la desmesura, aunque en este es la grandeza la que precipita una *hybris* soberbia y acarrea al final el error cegador (*ate*) y la catástrofe final mientras que la exageración en el protagonista cómico es burlesca en cuanto a rasgos físicos y costumbres. El espectador se mira en ambos géneros, tragedia y comedia, y contempla ambas máscaras como si de un juego de espejos de la tradición mítica y la actualidad política se tratase. Heracles, por ejemplo, se presta a la desmesura trágica de *Las traquinias* de Sófocles tanto como a la hipérbole cómica de *Las ranas*, con su Heracles glotón. La caricatura del presente y del pasado mítico, como también el Prometeo de *Las aves*, juega en la comedia con otros planos en lo que hoy llamaríamos intertextualidad. Todo confirma que Aristófanes fue un enorme intelectual y un artista que jugó con diversos elementos, sobre todo con un lenguaje creador y arrollador que le hizo, no en vano, uno de los símbolos del ingenio ático en la literatura y

también en la vida cotidiana del siglo de Pericles (no olvidemos el retrato suyo que nos legó Platón en el *Banquete*). En la comedia griega ya nada será igual después de él: otros nombres de comediógrafos con fragmentos conservados son Crátino, el más antiguo, y Eupolis, que forman junto a Aristófanes el trío canónico de la comedia antigua, y que tuvieron también el favor del público en la época clásica. Los pocos fragmentos de comedia media que quedan merecen solo una somera mención, junto a sus principales representantes, como Alexis o Calícrates, por el papel que desempeñarán como puente hacia la llamada «comedia nueva» de Menandro en la edad helenística.

Procede seguir ahora con el origen y evolución de la prosa o *pezos logos*, que se enmarca en los grandes desarrollos intelectuales y los cambios ideológicos del tránsito entre los siglos VI al V a. C. La poesía seguirá conservando su inmenso prestigio, tanto el *epos* homérico como la lírica o el drama, arraigados en el *mythos*, pero, a la par, se forjará una manera de ser y pensar característicamente helénica, según vaya afianzándose el prestigio del *logos*, desligado de los dioses y del pensamiento mítico. Pronto se impondrá una diferenciación terminológica entre tipos de discurso en prosa: aparece un *logos* con connotaciones positivistas y representante de una metodología empírica y una misión epistemológica de explicación del mundo natural, lejos de otros *logoi* referidos a la fábula y a la tradición de lo que Gilbert Murray llamara el «conglomerado heredado». Se trata, en todo caso, de una palabra en prosa que aspira a reflejar la realidad en su múltiple configuración dando cuenta de la historia, la ciencia y el pensamiento de forma diferenciada del mundo de la leyenda, la religión y lo mágico. A modo de comparación histórico-cultural con el surgimiento de la prosa, se puede pensar tal vez en el espíritu racionalista y el ambiente sofístico que inspira a los últimos autores de la época clásica: un momento de crisis y duda, y por ello de descreimiento y falta de certezas, pero también de investigación libre.

Los orígenes de la prosa se sitúan un siglo antes, cuando, con el espíritu de la *theoria*, el anhelo por contemplar cosas no vistas, conocerlas y darlas a conocer, nace la prosa jonia del siglo VI a. C., en los primeros escritos de los logógrafos y de los filósofos naturales, que van a marcar toda la historia

intelectual griega. En la obra de Heródoto se nos han legado las reliquias más importante del inicio del género historiográfico, caracterizado por la concatenación de diferentes relatos enlazados a veces solo externamente y que responden a una determinada manera de captar la realidad. Los primeros testimonios en prosa (como el célebre texto de los mercenarios griegos en Egipto, c. 589 a. C.) consisten en relatos populares jónicos, con una prosa paratáctica y embrionaria que nada tiene que ver con el gran estilo posterior que desarrollarán un Tucídides o los oradores áticos, pero útil para reflejar el afán y la curiosidad del viajero griego, unida a toda una filosofía del destino de la raza humana. La historiografía es el género por excelencia al que se dedicarán estos autores, reflejando los acontecimientos humanos, por oposición a los divinos: será interesante detenerse en su formación. La primitiva historiografía griega, de la que se conservan solo fragmentos en autores posteriores, ya da una buena idea de la dirección que toma la prosa hacia la inmensa figura de Heródoto, que debe ser siempre objeto de lectura y reflexión actualizada, en comparación con los otros dos grandes historiadores, Tucídides y Jenofonte, y teniendo en cuenta la distancia que media entre cada uno de los miembros de esta tríada de historiadores.

Heródoto suscita hoy mayor simpatía y reconocimiento que antaño, pues aún está anclado en el mito y tiene relación con el pensamiento trágico. La exposición del resultado de sus investigaciones (*apodexis histories*) nos parece hoy apasionante, germen no solo de la historia —*pater historiae*, le define Cicerón— sino de mucho más: antropología, geografía, etnología, etc. A ello se suma su portentosa manera de narrar, de intercalar anécdotas, digresiones, explicaciones pseudocientíficas, observaciones personales, humor o episodios novelescos. Hay que señalar el enorme salto que supone el historiador de Halicarnaso con respecto a los anteriores prosistas, a autores como Hecateo de Mileto (por no hablar ya de las áridas crónicas orientales anteriores): como dice Arnaldo Momigliano, «no hubo ningún Heródoto antes de Heródoto». En su obra, de inmenso valor literario, hay que notar el interés en la representación de lo ajeno, de la otredad. Es Heródoto el primero que conceptualiza la figura del *barbaros*, el extranjero hablante de lengua no griega, definiendo a la par la identidad

helénica. Y lo hace sin prejuzgar a los otros y sin condicionar previamente nuestra mirada, como ha señalado Ryszard Kapu'sci'nski, consciente de la diversidad humana y de la variedad de valores que existe en cada una de las latitudes que seguramente visitó. En su obra hay notables influencias de la épica y la tragedia, pues en todo caso, más allá del rigor histórico, a lo largo de la explicación de los nueve libros de sus *Historias* destaca siempre el aliento narrativo vibrante y casi periodístico de su prosa.

Tucídides está muy lejos de su predecesor y marca sus distancias, es la cima de la historia científica, crítica y política. Señalemos su característico pesimismo, su búsqueda racional de las causas de las acciones humanas, su honda reflexión sobre el poder. Moses Finley subrayaba que su obra es, además, gran literatura, por su composición del panorama histórico, un *ktema* imperecedero que hemos de leer aún hoy como una ganancia segura para aprehender los detalles sobre su contexto histórico, Su obra da cuenta además de una renovada prosa ática y de una sintaxis compleja y alambicada que hace aún hoy de su lectura un reto intelectual. Tal vez sus aires nuevos se deban a la retórica sofística contemporánea, que dará nuevo impulso a la prosa histórica en la segunda mitad del siglo V a. C., dotándola de una estructura más compleja y de un más poderoso armazón de recursos. Además, como ha estudiado Luciano Canfora, Tucídides es un pensador político de primera magnitud, y un testigo esencial para comprender el desarrollo de la democracia en el marco de la guerra: conservador y escéptico con respecto al sistema democrático y su deriva radical e imperialista, analiza con precisión los resortes del poder y las facciones de la ciudad que tan bien conoció. El historiador ateniense se encuentra enmarcado e influido por la sofística, en una prosa que debe mucho a Gorgias y de la que aun hoy somos deudores, en cuanto a pretensiones epistemológicas, por esa exactitud quirúrgica que es propia de la historiografía científica desde su obra fundacional.

Tradicionalmente, el tercer lugar en esta tríada de historiadores paralela a la de trágicos es para el ateniense Jenofonte, aunque su altura literaria es mucho menor. A él le debemos seguramente la edición final y puesta en circulación de la obra tucididea, que continuó en las *Helénicas* y de la que aprendió mucho. Aunque hay que decir que sus *Helénicas* adolecen de una

visión demasiado unitaria y monocolor y demuestran menor capacidad crítica que el inmenso intelecto de Tucídides. No obstante, su humanidad e hidalguía son de destacar en las lecturas de sus andanzas por Asia Menor con los Diez Mil, que relata en la trepidante *Anábasis*. Jenofonte, filolaconio y tradicionalista, cultivó otros géneros aparte de la historia, como prueban su *Ciropedia*, la *Apología* o los *Recuerdos* de Sócrates, de quien fue discípulo quizá menos aventajado que Platón.

La gran prosa ática se ve acrecida por los escritos científicos y filosóficos. Habrá que remitirse, pues, a estos dos otros grandes pilares del *logos* helénico, los discursos y las obras filosóficas, por este orden. Hemos de considerar esta prosa, y conviene delimitar esto antes que nada, desde su punto de vista literario. No ha de ser nuestro objeto de estudio la consideración filosófica, científica o retórica. Así que seamos breves sin ser superficiales, diciendo que los filósofos, desde Heráclito y Jenófanes, hasta Platón, poseen un valor literario fuera de toda duda. Dejaremos, en todo caso, la consideración de la filosofía para el capítulo siguiente. Desde el punto de vista del género, no es tan claro que exista uno específicamente filosófico: la aquí llamada «prosa filosófica y científica» incluye los temas más variados: desde cosmogonías, y mitos hasta problemas matemáticos, médicos, etc. Pero también variada es la apariencia formal de las obras que contienen ciencia y filosofía: desde el *epos* (que ahora no incumbe pero está también presente), hasta la sentencia, el diálogo o el tratado. Algunas escuelas filosóficas, como la epicúrea, rechazaron adscribirse a un género, otras usaron el verso, como el pensamiento de Parménides o Empédocles, mientras que otras encumbraron la literatura filosófica por excelencia a través del diálogo, como es el caso de Platón, o del tratado, como Aristóteles.

También hay que hacer una mención obligada a la gran oratoria clásica como género literario en el marco del discurso pedestre o prosaico. Conviene previamente una reflexión de conjunto acerca de su significado en la Atenas clásica, su contexto histórico, político y jurídico en el marco del sistema judicial asambleario de Atenas para tener las condiciones y el medio en que se desarrolla el arte de persuadir por la palabra en la época clásica. Hay un enfoque segundo que se concentra en el análisis de los

textos, su estructura y recursos. El primero de ellos es Antifonte, que representa como nadie, en nuestra opinión, al orador implicado en la política y el mundo judicial de su época. En este ambiente de redactores de discursos de encargo, de intrigas políticas y luchas de poder, su figura es una buena introducción. Luego siguen Andócides, Lisias e Isócrates, cada uno con sus historias privadas y públicas. Sus discursos, conservados con cierto carácter modélico durante la posteridad, toman el pulso a la Atenas de los siglos V y IV a. C. y a su febril pasión por los litigios y las intrigas políticas. Pero son Esquines y Demóstenes, ya en el umbral de la nueva época, quienes han de centrar sobre todo esta breve mención acerca de los oradores áticos. Sus figuras contrapuestas, en lo personal y en lo político, son como aquellos dos teólogos borgeanos que eran la misma persona en el fondo, como acaba evidenciando en el relato su paso al más allá. Y el paralelo puede ser especialmente estimulante para la consideración histórica en el contexto de la crisis de la *polis* y la marcha hacia una nueva era. Las diversas actitudes de ambos oradores, al frente de sus respectivas facciones, frente a Filipo II y a la emergente hegemonía de Macedonia, desde Atenas, son toda una clave interpretativa para leer la historia política y cultural del siglo IV a. C., con vivas descripciones de la *Tagespolitik* y la *Realpolitik*: injerencias persas, sobornos y corrupción, guerra de baja intensidad, etc. Representan una historia narrada, además, con las mejores herramientas de la oratoria forense, en un estilo que se convertirá en ejemplar para todo el aticismo posterior y para el aprendizaje del griego clásico hasta nuestros días. El enfoque histórico-cultural de la oratoria empieza, pues, con la sofística y termina con Demóstenes, en el amanecer y el ocaso de la Atenas democrática. Demóstenes, que vivió los estertores de la *grandeur* de su *polis*, es un personaje que simboliza como ningún otro para estudiosos como W. Jaeger o L. Canfora el período del final de la democracia ateniense y, por ende, del mundo clásico.

4. Literatura griega helenística

Pasemos ahora a considerar brevemente el período posclásico, que requiere una introducción sobre las características culturales de la nueva época que se abre tras la muerte de Alejandro Magno. El período helenístico se configura a partir de los importantes cambios en la visión griega del mundo que provocan las extraordinarias conquistas del monarca macedonio, que tendrán un reflejo inevitable en la literatura. Por una parte, hay que destacar la enorme ampliación de horizontes de la cultura helénica, literatura y educación, en el sentido de la *Paideia* de Jaeger, esta vez universalizada en los territorios que fueron conquistados por Alejandro y recogen el gran legado griego. Era este un legado que, si ya tenía de por sí múltiples facetas y no era en absoluto unitario, a partir de ahora entrará en contacto con elementos de muy diversa índole —orientales, egipcios, occidentales— que van a enriquecer su contenido notablemente. La extensión de la cultura y la literatura dota al helenismo de un espíritu universal y humanista, pero el cambio de paradigma político restringe a la vez la creatividad y la crítica que caracterizaron al mundo griego clásico. La historia de la literatura nota las enormes repercusiones de este cambio de horizontes, que transforma el legado clásico y lo extiende a toda la ecúmene: la lengua griega se transforma en un elemento de cohesión de ese mundo variopinto en su modalidad «común» (*koine*), y la cultura helénica se vuelve a la par universal y prestigiosa. Por ello hay que señalar la apertura de un nuevo contexto histórico y social y lo que ello conlleva para la esfera literaria, con la creación de nuevos centros de cultura y poder (Alejandría, Pérgamo, Antioquía, Rodas) tras la pérdida de importancia política de Atenas, y su paralelo y paulatino declive cultural. Quedará poco a poco la vieja capital del Ática como un lugar emblemático de la filosofía y las artes para la visita de los mitómanos. Además, junto a la lengua viva en transformación, se mantienen las lenguas tradicionales de los géneros literarios, y estos mismos géneros evolucionan en una continua tensión creadora entre tradición y cambio. Así sucede por ejemplo con la épica, transformada en culta y prenovelesca, como es el caso de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, y simbolizando perfectamente las contradicciones de la época, entre

la nostalgia de lo clásico y sus convenciones y el cambio estético y de sensibilidad nueva y estilizada.

Pintoresquismo, preciosismo, grandiosidad o costumbrismo son maneras puramente helenísticas tanto en la literatura como en las artes, en una época de contrastes paradójicos, de erudición y exquisitez. Las alusiones a los viejos modelos, punto de partida del mundo helenístico, y la combinación con las nuevas poéticas, asociadas también a las escuelas de pensamiento, quedan puestas de manifiesto con especial pertinencia en la poesía helenística. Calímaco y Teócrito, Apolonio y los epigramatistas de la primera *Antología Palatina* son maestros indiscutibles de ese oficio de orífice, entre filología, erudición, anticuarismo y sensibilidad refinada que es la poesía de la época. En referencia a cada uno de los citados poetas en particular, Calímaco de Cirene, Teócrito de Siracusa y Apolonio de Rodas, que tradicionalmente se colocan como paladines de diversas corrientes, habría que decir algo más, siquiera brevemente. Del mayor estilista de la poesía helenística, Calímaco, se puede recordar su actividad en la Biblioteca de Alejandría y sus catálogos (*pinakes*), la erudición crítica y la oposición literaria frente a los que no cumplieron su célebre precepto *mega biblion mega kakon*: sus himnos merecen una lectura pausada de pasajes detallados para observar su novedoso estilo y la evolución del tratamiento del mito, alejado ya del culto, en un molde estético-literario redefinido. Teócrito, creador del género bucólico, que tan prolongada trayectoria posterior tendrá, aparece como el segundo gran poeta de este período. Sobre la poesía bucólica y Teócrito particularmente procede señalar los temas principales y las características formales de este nuevo género, que surgen en un contexto de lo que podríamos llamar una burguesía urbana que recrea el campo desde una perspectiva idealizada: pastores corteses, amores y retratos de costumbres pueblan esta poesía bucólica, imitada en Roma y en la posteridad renacentista. Aunque su mayor representante es Teócrito, comparte este género con otros poetas bucólicos como Mosco o Bión. Apolonio es el tercero en esta lista poética, como representante de la nueva épica helenística. Su obra representa la otra gran corriente de la erudición alejandrina, frente a Calímaco, la del poema largo, la epopeya culta *Argonáuticas*, compuesta en el ambiente libresco en torno a la Biblioteca de

Alejandría, en cuyo marco trabajó el autor. La poesía de Apolonio da cuenta como acaso ninguna otra de cómo opera el helenismo la sutil y progresiva transformación de la herencia literaria griega, la metamorfosis de los moldes épicos y míticos del pasado en un mundo de monarquías promotoras de la cultura como propaganda, casi anticipando lo que será más tarde la época romana.

Otras formas de la poesía helenística que merecen destacarse son los epigramas, el mimo y la poesía didáctica. La tradición epigramática griega, representada en la *Antología palatina*, tendrá gran importancia en la historia literaria occidental. Cabe mencionar también el más minoritario mimo, una forma helenística por antonomasia, y ciertos ejemplos de la poesía didáctica, que tanta influencia tendrá sobre Roma y su literatura. En concreto, los *Fenómenos* de Arato representan la poesía astrológica y transmiten un legado mítico, de pensamiento y espiritual a la posteridad, como se puede ver en el tratamiento del tema de la edad de oro y su paso a la poesía latina. Otro autor de poesía didáctica a tener en cuenta es Nicandro, que cumple asimismo esa función mediadora entre la tradición y la posteridad que caracteriza al mundo helenístico, sin el cual la literatura latina no hubiera sido posible. Habrá una plétora de autores, desde Euforión a Licofrón, que cultiven una poesía erudita y llena de referencias mitológicas. Proliferará la poesía de paradojas, de enigmas, de orígenes etimológicos, etiología de costumbres o *patria* de ciudades que reivindicaban una estirpe brillante. Muchas composiciones, como es evidente, responden al halago, al encargo de magistrados o potentados, a las ansias de agradar a una u otra ciudad, un rey mecenas o una reina de belleza comparable a las heroínas del mito. Otros autores, como el bucólico Bión o el erótico mitógrafo Partenio de Nicea, sirven ya de transición a la edad romana, era que puede separarse de la helenística como etapa diferenciada, en la que la integración política del mundo griego en el Imperio romano merece una consideración de conjunto. Es usual establecer el límite temporal de la etapa de la literatura griega bajo el mando romano en el siglo I a. C., y quizá precisar más, como se ha hecho, con referencia a la conquista romana de Egipto, verdadero centro irradiador de la cultura helenística. En todo caso, ambas edades requieren un estudio conjunto, por lo que más

adelante volveremos a estas consideraciones al pasar breve revista a la historiografía y la biografía como géneros cruciales para esta época.

En cuanto al drama helenístico, para explicar la comedia nueva, en especial la de Menandro (fig. 102), hay que remontarse a la antigua, primero, y marcar las diferencias: la pérdida del coro e intención política señalan un nuevo tipo literario. Hereda a la vez Menandro el legado de la comedia y tragedia antiguas y resulta en un género nuevo, que gozó de gran prestigio en la época y posteriormente en Roma, y que se nos antoja mucho más moderno y cercano que sus precedentes. La fortuna ha deparado que este autor, con pocos fragmentos conocidos hasta el siglo XX, haya sido redescubierto gracias a la aparición de papiros con sus obras en Egipto a principios de aquel siglo, que daban fe de la enorme popularidad de Menandro en la antigüedad y en particular durante el Bajo Imperio en el Oriente de habla griega. Su obra se puede interpretar como el paso a una nueva sociedad y a una nueva manera de entender el arte dramático que tendrá notable repercusión, desde el romano Plauto en adelante. Resulta interesante la comparación retrospectiva de su estructura y lenguaje preciosista con la de Aristófanes, un torrente de ingenio solo plenamente comprensible por su contexto intelectual y político. Se puede añadir un breve apunte sobre otros tipos de drama, y la escasa pervivencia en la tragedia en esta época, a excepción hecha del extraño Licofrón y su *Alexandra*, obra que seguramente jamás llegó a representarse. Sin embargo los dramas antiguos conservarán un cierto éxito y prestigio, siendo leídos y representados hasta la época imperial romana. El ejemplo de las *Bacantes* o las *Fenicias* de Eurípides, obras popularísimas en la época romana, pervive incluso bajo el imperio cristiano, como se ve en la curiosa adaptación del *Christus patiens* y en otros ejemplos.

La prosa helenística sigue el patrón cultural que hemos apuntado anteriormente y se atestigua un cambio de discurso, y no siempre en un sentido positivo, en las corrientes de la oratoria, filosofía e historiografía. En la oratoria, la crisis de los regímenes democráticos conduce a un mayor énfasis en los discursos epidícticos —de su efecto en las escuelas filosóficas se hablará más adelante—, mientras que la historia experimenta un cierto declive marcada por la figura de los historiadores de Alejandro y sus

sucesores, que encarnan el tránsito hacia una historia condicionada por una cierta propaganda oficial. Por un lado, historiadores de transición a esta era, como Teopompo o Éforo, recogen el testigo de Jenofonte como una continuación del registro memorable de la humanidad con aspiraciones a emular a los tres grandes clásicos historiográficos, notablemente a Tucídides, pero también a la zaga de la aproximación teórica al hecho histórico que se origina en la escuela de Aristóteles. Ni que decir tiene que obras como las *Helénicas* de Teopompo o las *Historias* de Éforo —por lo que conocemos de ellas— no pueden medirse con la historia anterior. El punto de vista de la historia aristotélica pone en el centro del debate y del método el problema de las hegemonías, en una época en que Macedonia viene a ocupar el lugar de Atenas, Esparta o Tebas, un reino por tres ciudades. Lugar aparte merecen los llamados «historiadores de Alejandro» y lo poco que han dejado tras de sí en forma de textos y fragmentos: Calístenes, sobrino de Aristóteles, es uno de los principales, y destacan también Onesícrito, Nearco, Aristóbulo y el propio Ptolomeo. Esta historia —que influye en Arriano, el Pseudo-Calístenes y marca, en cierto modo, los caminos de la biografía y la novela—, no procurará grandes avances metodológicos y habrá que esperar a un escritor capaz de glosar el nuevo poder en sus nuevos centros.

Pronto el brillo hegemónico de Roma eclipsará a estos historiadores helenísticos gracias a la excelente labor de crónica histórica que hace Polibio, el mejor historiador griego después de la época clásica. Polibio, émulo de Tucídides en cuanto a imparcialidad, veracidad y rechazo de elementos divinos en la historia, es testigo de una época de cambios y acredita el ascenso de Roma a la hegemonía: su posición de observador, llevado como rehén a Roma e integrado luego allí, es realmente única. Su interés en Hispania durante la conquista romana y su crónica de Numancia son especialmente llamativos, así como su visión del nuevo poder universal. Una lectura de pasajes selectos certifica la impresión que dejó este genio histórico en Ortega y Gasset: «Polibio, la cabeza más clara de historiador o, si se quiere, de filósofo de la historia que produjo el mundo antiguo».

Otro caso interesante es el de la *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo, que hizo pública su obra seguramente antes de la conversión de Egipto en

provincia romana. Diodoro supone a nuestro entender una cierta vuelta al modelo herodoteo, salvando las distancias, por la inclusión de mitos y digresiones varias ajenas al método histórico científico de un Tucídides o un Polibio. De hecho, Diodoro polemiza abiertamente con Heródoto en su Libro I, que versa casi en exclusiva sobre Egipto, siendo el relato literario más completo de la historia y costumbres de ese país después del que hizo el gran historiador de Halicarnaso. Su importancia histórica es notable para períodos como el de los diádocos, para los que constituye nuestra principal fuente autorizada.

Con la aparición de Roma en escena, y según el celebrado *motto* horaciano, Grecia encuentra su mayor victoria en la memoria colectiva de la humanidad y la literatura griega entra en una dinámica nueva y más poderosa, amplificada a la vez por la expansión cultural (a imagen del helenismo) y más aún por una unidad política que favorece las visiones globales e integradoras. Los intelectuales griegos acudirán a Roma para impartir sus clases de retórica, filosofía, gramática, y todos los romanos de buena cuna se preciarán de hablar griego, estudiar el pensamiento y la oratoria helena y de haber viajado a Atenas, al menos una vez en su vida, para aprehender el legado de la civilización griega. No solo tenían la influencia cercana de la Magna Grecia al sur de la península itálica y en Sicilia, sino que las corrientes de intercambio cultural y literario fueron incesantes. En la época de César, por ejemplo, destaca la obra del retórico Dionisio de Halicarnaso, que se remonta a las antigüedades míticas romanas hasta llegar a época histórica y tiene interesantes obras de estilística y preceptiva literaria. Dionisio de Halicarnaso compone escritos de gran sensibilidad sobre la literatura, en los que tal vez se atestigua el nacimiento de la crítica literaria moderna: obras como *Sobre la imitación* o *Sobre la composición literaria*. Su retórica aticista es muy atinada y practica la acribía del filólogo por excelencia, aunque su análisis de autores literarios en obras como *Sobre los oradores áticos*, donde pasa revista a Isócrates y Lisias, entre otros, *Sobre el estilo admirable de Demóstenes* y *Sobre el carácter de Tucídides* no siempre resulta ponderado. Sobre preceptiva literaria, más tarde, no puede dejar de mencionarse el magnífico opúsculo *Sobre lo sublime* del Pseudo-Longino, que encontrará un largo eco en los

debates sobre la creación literaria en el mundo romano y en la posteridad desde Burke y Kant hasta nuestros días. En su estudio de los estilos literarios en pos de la expresión más auténtica de lo sublime, este tratado imprescindible en la historia de las ideas estéticas examina diversos autores modélicos, obras y perspectivas, elogiando especialmente los poemas homéricos: como anécdota que representa el cambio de los tiempos, se trata del primer texto griego que hace referencia a la *Biblia*, cuando comenta el estilo grandioso del Génesis.

5. Literatura griega de edad imperial

El helenismo tardío se encuentra a gusto en el Imperio romano, y esto se puede constatar en figuras como la del polígrafo Plutarco de Queronea y en su variada obra literaria. Su proyecto de escribir *Vidas paralelas* de hombres ilustres griegos y romanos caracteriza esta etapa imperial con la brillantez unitaria del mundo clásico —ya en la unidad grecorromana que, veíamos, ha pasado a la tradición—, un esplendor que reconocerán sus también ilustres lectores de la posteridad, como Napoleón o George Washington. En el nacimiento del nuevo género de la biografía, que proviene de la historiografía y, desde la pseudohistoria de Alejandro, dirige la antigua prosa hacia la novela, ha hecho especial énfasis la crítica, como se ve en los escritos de Arnaldo Momigliano.

La vasta obra del polígrafo beocio, que se dedicó a los más variados intereses, desde la religión (fue sacerdote en Delfos) a los consejos conyugales, se ejemplifican en su interesantísima colección de «Obras morales o de costumbres» —conocida como *Moralia*— y que incluye astronomía, ciencias naturales, crítica literaria (véase su opúsculo *Sobre la malevolencia de Heródoto,* por ejemplo), demonología, mitología comparada, etc., todo ello con una erudición rica y fresca, un estilo elegante que retoma el legado de la prosa ática y un punto de vista desde luego no imparcial que refleja bien su tiempo con el encomio a la unidad clásica grecorromana. Para el mundo heleno, pese a la pérdida de independencia, Roma aporta paz y expansión cultural y económica sin precedentes y, como

se ve en Plutarco, poco a poco se ahonda en la asimilación de la cultura griega por los romanos —a la que se facilitan los medios y la tranquilidad necesarios para que desarrolle sus inclinaciones e investigaciones— a la vez que surge una literatura latina paralela a la helénica. Este período constituye la definitiva consagración de la *paideia* griega como elemento definitorio de la civilización occidental, al establecerse como alta cultura en el marco del Imperio Romano. En la literatura griega bajo el dominio romano habrá períodos de modas literarias que tiendan al clasicismo: se imponen en la prosa y la oratoria las dos conocidas tendencias —asianismo y aticismo—, tanto en ámbito griego como en el latino, que nos refiere la disputa estilística entre Cicerón y Hortensio.

Posteriormente, desde el siglo II en adelante, continuará la prosa griega influida fuertemente por las modas retóricas. En un imperio en expansión y tensión, con guerras exteriores, civiles y religiosas —cuando el cristianismo empiece a hacerse notar—, el período de paz dará paso a una sociedad mucho más cambiante y profundamente activa y se desatarán las diversas persecuciones primero de paganos a cristianos, luego de estos a aquellos y luego de la ortodoxia cristiana contra la heterodoxia. Todo esto tiene reflejo en la literatura con una revisión de los modelos clásicos que se traduce en un nuevo sincretismo entre géneros, por un lado, y por otro con el surgimiento de un segundo clasicismo, acaso un volver atrás la vista de los autores ante los conflictos y las carencias de una problemática contemporaneidad. Tal vez simplemente se prolongan las tendencias del helenismo, dinamizadas y aceleradas por el intenso sincretismo cultural y literario que se da en el seno del Imperio. Se vuelve la vista atrás, sí, pero también se crea de forma innovadora y se expande el helenismo en los horizontes del Imperio Romano.

Demasiadas veces ha sido tachada esta etapa de la literatura griega de decadente, pero, antes al contrario, puede argumentarse que, además del valor intrínseco de cada obra, este momento de cambio supone en cierto modo un primer renacimiento del clasicismo en el que, realmente, se redefine el concepto de lo clásico y se guarda para generaciones venideras el legado literario e intelectual de la civilización griega, como han estudiado autores como Glen Bowersock. Así se ve, por ejemplo, en la llamada

«Segunda Sofística» el movimiento literario más importante de este período: si bien es cierto que la literatura griega se retoriza, desde la historia a la poesía, por el lugar preeminente de la educación en oratoria, aparecen autores excepcionales con una personalidad muy definida y que merecen un lugar propio en la historia de la literatura universal. Como consideración teórica previa a este respecto, bien puede decirse, con Bryan P. Reardon, que este período está marcado por dos notas definitorias: la imitación y conservación de modelos del pasado y la innovación en los géneros existentes con aportación de nuevos matices.

La prosa historiográfica imperial, influida por la retórica y, posteriormente, por los modelos de la Segunda Sofística, se reafirma en la confianza propagandística en la misión de Roma como depositaria de lo mejor de la civilización griega. Destaca una interesante nómina de historiadores como Dion Casio, Herodiano y Apiano, continuadores de la tradición histórica griega, cubriendo distintos períodos de tiempo del poder romano, y un caso particular, el de Arriano. Un espíritu totalmente romano lo demuestra la obra del senador Dion Casio acerca de la dinastía de los Severos, un trabajo ciertamente parcial y polémico. La historia de Apiano, que escribe desde su cargo imperial en Alejandría sobre las lejanas guerras civiles y sobre Hispania, tiene también gran interés. En cuanto a Arriano de Nicomedia, un intelectual que llegó a gobernador provincial, escribe como historiador tardío de Alejandro recreando, en pleno siglo II, el momento de fundación del mundo globalizado helenístico-romano y volviendo su vista atrás para dar una crónica lejana de la expedición por el lejano oriente en una época de propaganda imperial y literaria fuertemente basada en la figura del monarca macedonio. Igualmente, el sirio Herodiano, funcionario menor, compone una pintoresca historia de Roma en pleno siglo III que contiene, por ejemplo, el polémico reinado de Heliogábalo. Se trata de escritores en griego y de orígenes diversos, en el ámbito del Imperio Romano oriental, pero que comparten la *paideia* helénica. Desde una posición social integrada en el sistema y la administración imperial, con cargos públicos y prebendas, practican una historia oficialista y un tanto desigual en cuanto a valoración literaria. El discurso prorromano se combina a la vez con manifestaciones de un orgullo local, a veces polémico

con la capital del imperio, que se atestigua, por ejemplo, en la poesía hexamétrica tradicional de índole religiosa. Obras mestizas y de datación controvertida, como los *Oráculos Sibilinos,* algunos de procedencia judeo-oriental, y algunas otras expresan la preferencia de las tradiciones locales de la periferia grecohablante frente a la gran tradición, en terminología del sociólogo S. Eisenstadt, del centro del imperio y una cierta resistencia a la asimilación uniformizadora de Roma.

Gran brillantez tiene, como es lógico, el panorama de la retórica de esta época desde los tratados de preceptiva literaria de Demetrio y Longino, que marcan un momento crucial en la crítica y la estética literarias, hasta llegar a tratadistas como Menandro el rétor, en pleno siglo III, que establece, por ejemplo, las reglas del encomio y de géneros variados, siendo muy seguido por autores de toda índole, desde la prosa al verso épico. Pero si quisiéramos ejemplificar la figura del sofista o, mejor dicho, del intelectual de la Segunda Sofística, con un nombre propio, este sería sin duda el de Elio Aristides. Sobre Aristides, del siglo II, tenemos gran cantidad de datos que perfilan el retrato de una personalidad definida y apasionante. Los *Discursos sagrados*, el *Discurso Egipcio* y otras obras nos ponen en contacto con un sofista devoto del dios Asclepio que cuenta, en una especie de diario personal, o autobiografía *avant la lettre*, sus opiniones, experiencias, viajes, discursos, amistades, sueños proféticos, etc. Se trata de una figura que ha despertado gran interés en lo moderno incluso entre los estudiosos del psicoanálisis y que muestra cómo era la vida cultural helénica en las ciudades de provincias del oriente del imperio: un detalle en el fresco general de una época de esplendor intelectual para la cultura griega como fue la Segunda Sofística.

No es de extrañar que este sofista fuera tendiendo a la autobiografía de notas encomiásticas, pues la pasión por narrar vidas ajenas o propias experimenta un florecimiento en la literatura griega de edad imperial romana. En efecto, en la prosa, la literatura filosófica es testigo del surgimiento, en el contexto del platonismo medio y nuevo, de un gusto renovado por la biografía moralizante y casi hagiográfica de hombres ejemplares e ilustres. Aunque también habrá tratados y diálogos de escuela, es la *Vida* el género que marca la época. El caso de Flavio Filóstrato, que

vivió entre los siglos II y III, es otro episodio singular en la historia de la biografía como género, que hay que agregar a Plutarco y al posterior Diógenes Laercio. Como este, Filóstrato será un hábil e imaginativo biógrafo glosador de las vidas de los hombres ilustres de su tiempo que, nótese bien, ya no son los gobernantes y militares, sino los sofistas, los intelectuales y los líderes espirituales: hay un desplazamiento de los modelos de prestigio social muy notable que prefigura lo que será el contexto ideológico de la antigüedad tardía y así se puede ver en su interesante *Vida de Apolonio de Tiana*. Al fin, Diógenes Laercio (s. III) con sus *Vidas de filósofos ilustres*, es la consagración del género, como erudito compilador de anécdotas, *boutades* y lugares comunes más que de doctrinas filosóficas, pero de enorme interés y atractivo para aquel que desee conocer el trasfondo cultural de la filosofía antigua y la doxografía de primera mano y con inimitable estilo e irónica sagacidad.

A ese respecto, hemos de centrarnos ahora en la que quizá sea la cumbre de la literatura griega de edad imperial: se trata del excepcional escritor sirio Luciano de Samósata (s. II), que no tendrá una valoración justa y perdurable, sin embargo, hasta bien entrado el Humanismo. Luciano sigue la vida usual de un sofista de la época en las provincias romanas, viaja a la capital y obtiene gran fama gracias a sus declamaciones públicas como uno de esos «oradores de concierto» (*Konzertredner*) en palabras de Radermacher. Su particular estilo irónico ha encontrado gran repercusión posterior, gracias a obras como las *Historias Verdaderas*, o los *Diálogos de los dioses*, entre otras obras como el *Icaromenipo* o el *Philopseudes.* Luciano ocupa un puesto único en la literatura griega de edad imperial: dentro del espíritu de emulación y creación que caracteriza a toda la literatura del período, con los máximos exponentes acaso en Plutarco y Luciano, el de Samósata tiene el mérito de haber creado precedentes de una escritura inteligente e ilustrada en el campo de la sátira, el humor, la ironía, la crítica literaria e incluso la ciencia-ficción, como en el relato de un viaje a la luna que contienen sus *Historias verdaderas*.

En cuanto a la retórica más tradicional, hay que decir que seguirá viva hasta el final de la antigüedad y que sus representantes más conspicuos tendrán un papel importante en el Imperio tardío. Aquí hay que hablar de

otro ejemplo comparable y paralelo al citado anteriormente Elio Aristides: el posterior sofista Libanio (s. IV), pagano impenitente y defensor de Juliano el Apóstata ya en las postrimerías de la Antigüedad, que nos ha legado una asombrosa cantidad de cartas en las que narra sus experiencias y disputas profesionales con los maestros rivales, sus intentos de medrar en la administración imperial, etc. Un testimonio de la vital pervivencia del helenismo y de la literatura griega en una época tan tardía y un lugar del oriente como Antioquía, que irradiaba cultura griega desde época helenística y que desde pronto se convertiría en un foco del cristianismo oriental. Sofistas tardíos como Libanio, Temistio o Himerio (siglo IV) son maestros de paganos pero también de intelectuales cristianos tan ilustres como los llamados Padres Capadocios, que aprendieron de ellos el amor por las letras y la educación integral helénica y la transmitieron al mundo cristiano de habla griega, manteniendo viva la llama del helenismo.

La prosa filosófica y científica, por su parte, discurre en las épocas helenística e imperial con la brillantez de sus influyentes escuelas, el Jardín de Epicuro, la Estoa, la Academia de los medioplatónicos y los neoplatónicos, o el Liceo aristotélico, como se verá en el capítulo siguiente (véase cap. 10: 10.7 y 10.8). Con respecto a la ciencia y a su auge helenístico-imperial, el género del tratado científico se ve diversificado en múltiples variantes, desde la astronomía o la geografía de Ptolomeo (siglo II) a la periegesis de Pausanias, que elabora su curiosa guía de espíritu herodoteo sobre el terreno real, histórico y mítico. Otro buen ejemplo de esta prosa variopinta y atractiva que afianza la tradición del griego como lengua ensayística y de alta cultura en la posteridad son los escritos médicos de Galeno, el que fue médico de Marco Aurelio y que tiene mucho de humanista, como se ve en sus *Tratados filosóficos y autobiográficos*, donde recomienda que «el médico sea también el mejor filósofo». Galeno es, como curiosidad, el autor griego del que se ha transmitido la mayor cantidad de escritos de todo el legado clásico.

Pero no podemos seguir hablando de la prosa por más tiempo sin sacar a relucir un género de nueva creación, nacido en el mundo helenístico pero que florece en la edad romana, que es el que ha gozado, sin duda, de mayor fortuna literaria posterior entre las formas de disponer la palabra creativa

que los griegos nos legaron. Nos referimos, por supuesto a la novela, sobre cuya génesis sería necesaria acaso una larga disquisición que va más allá del propósito de estas páginas. En todo caso, la novela es fruto del ambiente intelectual e ideológico de una época y una sociedad que atestiguan una importante transformación en el público lector y en sus intereses, con una clase acomodada y lectora en ciudades del oriente griego tardohelenístico y de edad romana y con una presencia importante de la mujer entre esta. Así se configura, a rasgos tal vez demasiado generales, este género nuevo con respecto a la tradición cultural con la que entronca. La novela, un *logos* que tiene mucho de mítico e imaginativo y que por ello ha sido designado en griego posterior como «historia» o «historia mítica» (*mythistorema*) tiene un contenido eminentemente erótico y de aventuras pero se ancla en la realidad por medio del contexto geográfico o del trasfondo religioso. Así sucede con las novelas *Leucipe y Clitofonte* o *Dafnis y Cloe*, con las obras de Aquiles Tacio y Longo, y más allá aún con la obra de Heliodoro. Tras la trama de los amantes separados o reencontrados se puede encontrar un variegado mosaico de situaciones que trasluce el mundo cotidiano de la edad helenística y grecorromana, desde los cultos mistéricos hasta la piratería y la vida en las ciudades.

La historia de Alejandro Magno puede ser otro referente claro, por ejemplo en la vida que compone el Pseudo-Calístenes, para constatar cómo la historia y la biografía tienen parte en el proceso de la génesis de la novela: es fundamental para ello repasar la tradición historiográfica de los autores de Alejandro para ver, sobre todo, cómo se ha convertido en un recuento mítico de aventuras extraordinarias y tendentes a lo novelesco, como ocurre en el interesante caso del Pseudo-Calístenes, que comenta y estudia Carlos García Gual. La preferencia de la edad helenística y romana por la paradoxografía, es decir, el recuento de casos excepcionales y por la biografía de hombres santos y taumaturgos también puede compararse con esta tendencia a usar la prosa para recopilar historias inverosímiles que luego criticará con gusto y humor el inteligente sofista Luciano de Samósata. Estas otras prosas de ficción que no son clasificables propiamente como novelas ni como historia, como las ya mencionadas *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes o *Vida de Apolonio de Tiana* de

Filóstrato, pueden ser consideradas representantes de un género híbrido a medio camino entre la historia, la biografía y la novela.

Los temas o asuntos de la novela, como se ha dicho, quedan marcados por el fondo erótico de las historias novelescas, de peripecias y viajes, pero interesan sobre todo por la nueva estética sentimental y psicológica de sus personajes. A este respecto cabe señalar la caracterización literaria de sus protagonistas, inédita hasta el momento aunque con ciertos precedentes, de los jóvenes amantes expuestos constantemente a la injusticia y al daño por parte de otros sujetos que desean separarlos. Si nos dedicásemos ahora a exponer las novelas individualizadas o a los autores conocidos, se podrían destacar los trazos de ciertas notas comunes a los inicios de este género de larga trayectoria, desde su aparición tan pronto como en el siglo I a. C.: el público urbano y de cultura media que recibía el mensaje literario de estas novelas denotaba un gusto especial por los viajes y lances de sus personajes y por el tema erótico, aventurero y romántico a la vez. Estos son algunos de los aspectos que cabe mencionar al recordar novelas como la conocida, *Dafnis y Cloe* de Longo de Lesbos, *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio, *Quéreas y Callírroe* de Caritón de Afrodisias y las *Etiópicas* de Heliodoro. Hay que agregar, además, *Habrócomes y Antía* de Jenofonte de Éfeso, todas ellas a partir de los siglos II y III.

Como producto de la crisis del héroe épico-trágico surgen estos protagonistas novelescos, parejas con rasgos cotidianos cuyas aventuras sustituyen a la grandeza de los viejos héroes del mito. Como evolución de los patrones narrativos de la épica y la tragedia, sobre la base de esquemas del folklore, se reutilizan recursos literarios que serán ya inseparables de la novela: suspense, el reencuentro y el reconocimiento o anagnórisis, los símbolos, etc. Pero comparte la novela con la comedia nueva helenística el recurso al *happy ending* e interesa en ese sentido reflexionar sobre las influencias cruzadas que sirven de fuentes para la novela y también reparar en sus primeras postrimerías. En cuanto a las influencias se pueden mencionar la tragedia, la comedia, la historia, la biografía, etc. Incluso su coexistencia con el primer cristianismo animaría a investigar sobre los posibles nexos con la narrativa de los hechos o *praxeis* de los primeros cristianos. En todo caso, su pervivencia será muy notable, tanto en la novela

bizantina, que hereda directamente estos esquemas, como en el resurgimiento del género en la Europa occidental, gracias a Cervantes, que se decía, no en vano, émulo de Heliodoro en su *Persiles*.

6. Cristianismo y literatura griega

Quedan por tratar otros aspectos fundamentales para completar este panorama de la literatura griega de la época romana y tardía. Entre ellos, la aparición de la literatura judeo-griega y la literatura cristiana, gran parte de ella también en lengua griega. En cuanto a la primera, tanto la originaria de Palestina como la de Alejandría, donde el judaísmo alcanza una enriquecedora fusión con las doctrinas filosóficas griegas y la cultura helenística en general, hay que señalar importantes repercusiones en todos los géneros, desde la poesía a la historiografía o la filosofía. En especial es de interés la filosofía ecléctica de Filón de Alejandría, basada en la interpretación alegórica de textos bíblicos pasados por el tamiz filosófico del platonismo. En Alejandría, según la tradición, se realiza la traducción de textos sagrados hebreos al griego, en especial el *Antiguo Testamento*, la llamada «Biblia de los Setenta». El *Nuevo Testamento* va a generar toda una literatura propia, tanto canónica como apócrifa, con versiones de las historias y leyendas sagradas que despiertan enorme interés en el ámbito del primer cristianismo. En la historiografía, merece una mención especial el judío Flavio Josefo, que escribió en un griego elegante y preciso la historia de su pueblo y su enfrentamiento con Roma.

Pero sin duda la mayor transformación en la cultura clásica, de honda raíz helénica y universalización romana, está representada por la imparable difusión del cristianismo hasta que, a partir de Constantino y Teodosio, en el siglo IV, se convierta en religión del Imperio. En toda la literatura griega de época romana imperial se puede sondear la ambivalencia, entre emulación y polémica, que impera en las relaciones entre el cristianismo y la cultura pagana tradicional. En un primer momento se puede constatar un desafío abierto por ambos lados, que se ejemplifica en escritores como Celso, Juliano, Porfirio y otros, y en un segundo momento se pasará a una

concurrencia más solapada o soterrada, cuando paganismo y cristianismo coexistan temporalmente. A la postre, el final de la cultura tradicional pagana tendrá lugar no tanto por erradicación (que será bastante tarde, incluso en época bizantina, en algunas regiones), sino por la culminación de la progresiva simbiosis y fusión literaria y educativa entre *paideia* helénica y religión cristiana que será característica de este filtro final del legado literario de la civilización griega para occidente. De las varias etapas de la inserción de la literatura griega en la nueva mentalidad dominante cristiana la que más nos interesa, como heredera del espíritu integrador del helenismo, es la última. Los escritos doctrinales de los padres y apologistas cristianos interesan también en su faceta puramente literaria, en la que se alcanzan cotas de alta calidad. Habrá apologías de la religión cristiana y ataques contra sus enemigos (y las numerosas sectas no ortodoxas) que adopten pronto la gran retórica helénica en boga, siguiendo sus esquemas, y un género historiográfico paralelo en la historia de la Iglesia. Destaca, por ejemplo, la retórica polémica de Ireneo, obispo de Lyon en el siglo II, en su lucha contra los herejes en general y los gnósticos en particular: a partir de su obra surge el concepto de ortodoxia y la *regula fidei*. También irán surgiendo en el siglo III y IV las *Vidas* o biografías a imagen de la tradición doxográfica que se ha mencionado al hablar las vidas y escuelas filosóficas.

En fin, se ve un panorama de adaptación progresiva de la cultura griega por el cristianismo que tiene un ejemplo simbólico y teórico en la obra de Basilio de Cesarea *A los jóvenes: sobre el provecho de la literatura griega*. Esta síntesis básica entre literatura griega y cristianismo tiene sus representantes más conspicuos en figuras como las de Eusebio de Cesarea o Sócrates Eclesiástico, historiadores de la Iglesia, Gregorio de Nisa o Gregorio de Nacianzo, que adoptan la retórica y la poesía griega a los motivos cristianos, o el excelente estilista Juan Crisóstomo. El siglo IV es la edad de oro de la patrística griega, con los Padres Capadocios Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo y Basilio de Cesarea, muy versados en las letras griegas y alumnos de notables paganos, como Libanio o Himerio, que transmiten el testigo de la educación literaria de la civilización griega. En cuanto al surgimiento del género de la hagiografía, también representa una transformación de modelos anteriores, de vidas de grandes sabios antiguos,

como la tradición biográfica de Hipócrates, Homero o Esopo, la de las vidas de los filósofos de Diógenes Laercio, las vidas de santos paganos como Pitágoras o Apolonio, sobre la base de patrones comunes del folklore. La *Historia de los monjes de Egipto* o los diversos testimonios de la mística y el ascetismo de la iglesia oriental (la *Vida de San Antonio*, de Atanasio, o *El prado espiritual* de Mosco, entre otras) son algunas manifestaciones literarias sobresalientes de estas tendencias. Se ve, en fin, una adaptación estudiada y pragmática de los diversos géneros practicados por los clásicos, como la filosofía, la historia y la poesía.

Cerramos este recorrido por la literatura griega como la abríamos, con la gran poesía tradicional, acaso la presencia literaria más interesante y duradera de la civilización griega. Hemos trazado una panorámica necesariamente breve y nada exhaustiva en este capítulo que conviene terminar aquí. En esta última edad pagana, a tanta distancia ya de Homero, la poesía tiene con representantes en todas las variantes, desde el breve epigrama hasta el poema épico de grandes dimensiones. Destacan, por ejemplo, los epigramas de Páladas, la poesía anacreóntica, los poemas religiosos y mistéricos de los *corpora* del hermetismo o del orfismo. Pero la épica tiene especial interés con nuevos horizontes que dirigen su mirada hacia el futuro. Destacan, por ejemplo, los poemas de *patria* u orígenes de ciudades, o la épica didáctica de los Opianos sobre caza y pesca. En cuanto a la épica más tradicional, culta y mitológica, destaca el poeta Quinto de Esmirna, que escribe una continuación a Homero (las *Posthoméricas*) que posee gran interés. Como punto final y acaso símbolo de aquello en que se había convertido la literatura griega tantos siglos después de Homero, podemos situar la épica de Nono de Panópolis (*fl*. 470), al que se atribuyen dos obras poéticas de gran envergadura y de apariencia contradictoria: por un lado una gran epopeya mitológica sobre Dioniso, el dios pagano más popular de la antigüedad tardía, frente al dominante cristianismo, en 48 libros (como la *Ilíada* y la *Odisea* juntas) bajo el título de *Dionisíacas*. Por otro, una extensa paráfrasis en verso y lenguaje heroico al Evangelio de San Juan. Nono de Panópolis ha despertado notable interés crítico en los últimos tiempos. La aparente contradicción en su obra es simplemente un símbolo de su época cambiante y del legado más representativo de la civilización

griega en su faceta literaria y espiritual: la fusión entre el elemento helénico tradicional y el elemento semítico del judeocristianismo. Su obra da origen a una cierta estela de seguidores, la llamada «escuela de Nono», que puede considerarse el primer movimiento poético de la literatura bizantina, o tal vez de la transición a la misma en la antigüedad tardía. Son poetas como Museo, Coluto o Pamprepio, que tienen un trasfondo común en cuanto a su origen egipcio, a su formación de *grammatikoi* y a su gran movilidad geográfica y social, de suerte que Alan Cameron los llamó, con una afortunada expresión, *wandering poets*. En todo caso, conviene detener el estudio de la literatura griega antigua en Nono y su epopeya culta y espiritual centrada en una idea renovada de la divinidad, que une el legado cultural del mundo clásico y de su mitología con la nueva literatura dominante del momento, de inspiración evangélica. Con ello se pone un broche brillante al recorrido que se abrió mil años antes con la épica heroica de Homero.

10. La evolución del pensamiento griego: *philosophia*

La sabiduría supera cualquier riqueza.

Sófocles, *Antígona* 1050,
trad. de D. Hernández de la Fuente

Grecia es la cuna de la experiencia literaria, artística y política de occidente, pero también lo es del pensamiento lógico, como se ha repetido ya infinitas veces. La filosofía griega no es solo relevante para reparar en las diversas soluciones que ha propuesto el hombre para las preguntas fundamentales sobre la naturaleza humana y del universo, en el marco de la historia de las ideas, sino que interesa especialmente por la importancia cultural que adquirió en la civilización griega como marca del helenismo y de la *paideia* y compañera inseparable del modo de vida y de la historia de la mentalidad griega antigua. Así, se puede decir que uno de los legados más indiscutibles de esta civilización fue el filosófico, que, junto al derecho romano, constituye uno de los pilares básicos de la cultura clásica, que ha servido de base a nuestra tradición cultural. La filosofía no quedó solo circunscrita al ámbito de las escuelas de pensamiento, sino que impregnó incluso la vida cotidiana y la política a lo largo del milenio de cultura helénica, llegando a impresionar a emperadores romanos que, como Marco Aurelio o Juliano, se declararon filósofos. Los orígenes del pensamiento lógico en occidente deben situarse en cualquier caso en Grecia. Allí donde se estudia filosofía se debe comenzar siempre por la filosofía que surge en la zona jonia del Asia Menor, cuando nace la especulación acerca de la naturaleza (*peri physeos*).

La indagación sobre el origen, forma y materia del universo y del hombre, llamada «filosofía» —el origen discutido de esta palabra se relaciona a menudo, y de forma seguramente apócrifa, con el mundo del pitagorismo—, tiene su comienzo en la Grecia del siglo VI a. C. en un

momento en que las condiciones materiales de desarrollo de las ciudades griegas del Asia Menor, enriquecidas por el comercio y plenas de actividad intelectual por el contacto con pueblos no griegos, permiten el surgimiento de una clase de ciudadanos con tiempo libre para dedicarse a la especulación teórica. Según la conocida aserción de Aristóteles, el tiempo libre (*schole*) es una de las características fundamentales del hombre libre griego, pues, sin cuidarse de trabajos manuales —o por mejor decir, del «no-ocio» (*ascholia*)—, podía dedicar su tiempo a la contemplación teórica (*theoria*) en cuyo contexto nace la filosofía griega. Si para el Estagirita el nacimiento de la especulación científica se produce en Egipto, cuando una casta de sacerdotes ve cubiertas sus necesidades básicas y se dedica a las matemáticas, «ciencias no orientadas a lo necesario» (Aristóteles, *Met*., I, 981b), algo semejante ocurre en las ciudades de la Grecia jónica y de la Magna Grecia occidental que vieron nacer las primeras escuelas filosóficas a lo largo del siglo VI a. C. Son investigadores que se dedican a la vida teórica y a una especulación sobre el origen del cosmos muy alejada de los intereses de la vida práctica (*bios praktikos*) de la mayoría de los griegos. Solo más tarde avanzará la filosofía griega en una vertiente pragmática y enfocada a una finalidad concreta y cotidiana. Pensemos en sus lugares de origen, en ciudades como Mileto con sus tres puertos (véase cap. 2: 2.8): la importancia de los influjos que recibe de Fenicia, Babilonia, Egipto, etc. Puede decirse que la filosofía surge en los puertos, como el alfabeto. La filosofía jonia —a diferencia de las corrientes de la Magna Grecia— es algo que viene por mar y está vinculada con desarrollos prácticos: la matemática y la astronomía están al servicio de prácticas no sacras como la navegación o la agricultura, a diferencia de las autocracias orientales vecinas al mundo griego.

Al desarrollo del pensamiento griego desde entonces dedicaremos lo que sigue, también con una visión panorámica, general y necesariamente abreviada, como en el capítulo anterior. Como antecedente, hay que decir que sin duda el pensamiento griego se fundamenta y se origina sobre la base del largo recorrido realizado por otras civilizaciones anteriores y vecinas en las que existía un tipo de pensamiento no estrictamente filosófico, pero que abrió la vía al progreso en las artes y las ciencias. Es mucho lo que el

pensamiento griego debe a estas civilizaciones previas, como las de la antigua Mesopotamia o Egipto, que avanzaron notablemente en diversas ciencias como la astronomía, las matemáticas o la geometría. El pensamiento abstracto estaba dominado en esas civilizaciones, como en los inicios de la griega, por la especulación teológica, que tendría gran importancia para la génesis de la filosofía de la naturaleza. Algunas de las ideas básicas de este tipo de especulación se referían a los dioses y sus orígenes, la cosmogonía u origen del mundo como paso del caos al orden, mediante la intervención de un espíritu ordenador sobre la materia, la lucha entre potencias opuestas, la interconexión entre todos los elementos del universo, la ley cíclica del cosmos y la escatología del alma tras la muerte del cuerpo. También era común este tipo de pensamiento mítico-religioso en Grecia, que se basaba en una dualidad entre caos y cosmos al modo de otras mitologías. Podemos decir, con Jean Gebser, que, superado el estadio del pensamiento mágico, los inicios de la filosofía se dan en pleno pensamiento mítico. Así, se pueden ver en el discurso mítico griego algunas preocupaciones que preludian en cierto modo el pensamiento filosófico posterior: se trata del énfasis de los griegos en la combinación del orden de figuras divinas antropomorfas y de personificaciones abstractas y de la interconexión entre los hombres y el universo merced al parentesco de los primeros con el todo divino y con las divinidades particulares. Por otro lado hay, en Hesíodo y en otros fragmentos cosmogónicos antiguos, un interés por teorizar acerca del origen del mundo y de su configuración natural, con la tierra en el centro del cosmos, un cielo y un submundo mítico. Por último, también hay que mencionar el desarrollo progresivo en la religión griega de la visión ética del más allá, que ya se puede ver en algunos misterios que prometen una vida feliz tras la muerte a los justos y que tuvieron una influencia filosófica determinante.

1. Orígenes del pensamiento griego: entre jonios y pitagóricos

Tras una fase previa de especulación moral, representada por las máximas de los poetas antiguos, como Hesíodo, Solón o Teognis, la filosofía griega

comienza con una etapa eminentemente científica en la que los pensadores, al hilo de las cosmogonías religiosas, intentan hallar una explicación a la naturaleza del cosmos y a la del hombre. Así nace, en el marco de la llamada filosofía presocrática, la de los jonios e itálicos, eléatas y pluralistas, que se cuestiona acerca de las *archai* o principios del universo y la manera en que todo se produjo desde un primer momento. En una segunda fase, cuya cesura está marcada por la figura de Sócrates, habrá un mayor énfasis por el aspecto ético y político, más interesado en el comportamiento humano y en la vertiente práctica. Estas dos orientaciones de la filosofía griega serán combinadas en los más influyentes pensadores griegos —y de obra mejor transmitida, o quizá esto último sea causa de lo anterior—, como Platón y Aristóteles, origen de las dos grandes escuelas que atraviesan cronológicamente el mundo antiguo, la Academia y el Liceo, y también en la obra de los pensadores helenísticos. Las cuestiones de fondo que se plantearon en el devenir de la filosofía antigua, como ha visto W.K.C. Guthrie, dependieron siempre alternativamente de una dicotomía entre materia y forma, muy típica del pensamiento griego, del tránsito entre lo uno y lo múltiple y de las dos maneras de abordar la pregunta acerca de qué es la realidad que nos rodea, una acaso más materialista y otra que persigue los fines y lo que se sitúa más allá de la experiencia. Se trata en todo caso de conciliar la aparente contradicción entre un mundo pleno de fenómenos variables y de multiplicidad, marcado por el movimiento y la pluralidad incesante de sucesos —de entre los cuales la vida humana, la de los animales y las plantas, en sus ciclos naturales—, y la permanencia o inmutabilidad de algún elemento o principio, como de lo que se suponía el fundamento divino del mundo. Había un énfasis en encontrar, en fin, algo permanente en el cambiante panorama del mundo que se presentaba a los sentidos, algo único e inmutable que permitiera comprender tamaña variedad de experiencias. Así, la explicación de cómo se produce el movimiento en el mundo sensible también era otro ámbito de preocupación en este contexto en la contraposición entre lo uno y lo múltiple.

El ámbito del Asia Menor jonia ve surgir, hacia el siglo VI a.C., los primeros pensadores que trabajan en torno a los problemas de la naturaleza. Su tradición está muy bien estudiada desde la ya canónica edición de los

fragmentos de estos llamados presocráticos por Diels y Kranz y su par británico, a cargo de Kirk y Raven. Los filósofos jonios inauguran una categoría de filósofos de la naturaleza a los que se puede llamar monistas, pues intentan buscar un elemento primordial que está en la base de la constitución del mundo y situar el principio inspirador y constituyente de la *physis* y origen del universo en una materia concreta y única (*monos*) en la que se pueda identificar lo permanente y la unicidad que subyace tras la multiplicidad, el orden tras el aparente caos del mundo. Las nociones de *physis* y *kosmos*, que articulan el discurso de estos pensadores, puede que hayan sido contaminadas tanto por la tradición mítico-religiosa como por consideraciones más tardías de, al menos, el siglo V a. C. Recogen en todo caso la tradición de los primeros pensadores de elaborar tratados *Peri physeos*, es decir, «Acerca de la naturaleza»: se trataba de disertar acerca de la *physis*, que, por cierto, es más que simplemente la «naturaleza»; el vocablo se deriva del verbo *phyo* («brotar», «nacer», «surgir») e implica una indagación en lo oculto tras la naturaleza, lo que la hace surgir o brotar. Estos tratados presentaban una exposición razonada en la prosa científico-filosófica característica de los comienzos del *pezos logos* en el siglo VI a. C. que se apuntaban en el capítulo precedente y que suponen un salto de gigante frente a las cosmogonías hesiódicas u órficas que circulaban en la Grecia arcaica. Otro grupo de filósofos presocráticos, como Parménides o Empédocles, se expresarán en verso, entendido como vehículo tradicional de la literatura sapiencial, y otros, como Heráclito, a través de enigmas y de un estilo lleno de oscuridades, que recuerda a la tradición religiosa de los oráculos de Apolo. Es un mundo abigarrado y complejo del que solo podemos esbozar algunas pinceladas aquí.

De esta serie de filósofos conservamos unos fragmentos de disputada y compleja transmisión: no entraremos a exponer los problemas de su número y su autenticidad, las dificultades de su transmisión, la contextualización y ordenación de los mismos o las fuentes que los han traído, a veces interesadamente o de forma ideológicamente marcada, hasta nosotros. Para estas consideraciones, necesarias para entender los orígenes del pensamiento griego pero que desbordan los propósitos de un epítome como el presente, nos remitimos a la introducción de las ediciones de los

presocráticos al uso, especialmente la de Kirk y Raven. Solo apuntaremos que la fuente primigenia de ellos sería una especie de historia de la física posiblemente elaborada por Teofrasto en el ámbito del Liceo aristotélico y que, desde ahí, la transmisión ha corrido diversas suertes y tradiciones. Un problema importante lo constituye el hecho de que no se sabe si lo que se ha conservado de estos pensadores es o no lo más importante por no mencionar que, además, nos faltan las relaciones que se establecen en los diferentes «bloques» conceptuales entre sí: es lo que da pie, por ejemplo, a pensar si Empédocles compuso dos obras o solo una. Sin más, veamos brevemente la nómina de estos primeros filósofos.

El primer pensador del que, en esta línea, se tiene noticia y datación a ciencia cierta en este ámbito es Tales de Mileto, de quien incluso se sabe que predijo un eclipse acaecido en el año 585 a. C. No es de extrañar que, en la rica Mileto, famoso puerto y cruce de caminos entre oriente y occidente y, sobre todo, en el marco del inmenso imperio aqueménida, que abarcaba desde el Asia Menor griega hasta la India y Egipto en este siglo VI a. C., hubiera de surgir una corriente de pensadores jónicos que se interesaran por la *arche* o «principio» de todas las cosas. Cabe pensar aquí, por supuesto, en una influencia del mundo sapiencial de oriente en sus diversas corrientes. En el caso de Tales, la respuesta a la pregunta sobre la formación del mundo era clara y unívoca: la *arche* era el agua o el elemento húmedo, como se ve en alguno de sus testimonios: «El agua es el principio de todas las cosas». Hay que señalar como una clave importante para comprender este pensamiento la labor que, según la tradición, desempeñó Tales en el campo de la ingeniería civil, desviando ríos y especulando con molinos de aceite: también se le atribuye la invención de la guía de navegación siguiendo la Osa menor y el estudio y la predicción de fenómenos astronómicos, como el mencionado eclipse. Veamos cómo lo explicaba Aristóteles:

> Tales, el que comienza este tipo de filosofía, dice que [el principio] es el agua, por lo que también afirma que la tierra se encuentra sobre el agua. Concibió quizá esta suposición al ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y porque a partir de lo húmedo se engendra el propio calor y por él vive. Y es que aquello de lo que nacen es el principio de todas las cosas. Por eso concibió esta suposición, además de porque las semillas de todas las cosas tienen naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza para las cosas que son húmedas.

Aristóteles, *Met*. 983 b 6 = A 12,
trad. de S. Mas Torres

Junto a él, otro pensador jonio fue Anaximandro de Mileto (c. 610-547 a. C.), que postuló con mayor sutileza que el mundo era producto de cualidades opuestas que estaban en permanente conflicto unas con otras: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo principio de las cosas. Estas cualidades, en una oposición cíclica, constituían el devenir del mundo y las estaciones, con el predominio de una de ellas y el equilibrio quebrado, que contribuía a un retorno cíclico universal. La generación y disolución de los seres se producía así a partir de esta cíclica separación de los contrarios, que corría en una infinita sucesión. A la pregunta de cuál era la *arche* de todo el cosmos, previa a esas cualidades en flujo de las que se formaba todo, se respondía que esta residía en lo «indeterminado» (*apeiron*), en una suerte de masa infinita e indiferenciada, tal vez semejante al mítico caos de Hesíodo; era una masa en perpetuo movimiento, en la que los elementos estaban aún unidos y no se les podía diferenciar:

> Anaximandro dijo que lo indeterminado (*apeiron*) era la causa de todo nacimiento y destrucción. Pues afirma que a partir de ello se segregaron los cielos y en general todos los mundos, que son también indeterminados. Afirmó que la destrucción y mucho antes de ella el nacimiento acontecen desde un tiempo indeterminado y se producen todos ellos por turno.

Pseudo-Plutarco, *Miscelanea* 2 = A 10,
trad. de S. Mas Torres

El concepto de límite (*peras*) en este sentido tenía mucho que ver con la mentalidad geopolítica y cultural griega de la frontera de la que ya se ha hablado en los capítulos 1 y 2: el *apeiron* es ilimitado tanto externamente, pues es infinito en cuanto al espacio e interiormente, pues no tiene fronteras internas. El mundo, a partir de ahí, se habría formado al separarse las cualidades y formar el elemento caliente y seco la forma de una esfera en llamas que rodeó girando el resto de la masa y la fue subdividiendo en un movimiento circular.

El tercer pensador jonio es Anaxímenes de Mileto (585-628 a. C.) que propuso como sustancia primaria del cosmos el *aer*, un concepto que no

debemos entender simplemente como aire, sino más bien como un vaho indeterminado que es capaz de condensarse en niebla y agua e incluso en elementos sólidos como la tierra.

> Anaxímenes de Mileto, el hijo de Eurístrato, que fue compañero de Anaximandro, afirma también que hay una naturaleza subyacente única e indefinida, como también sostiene aquel. Pero no inconcreta, como aquel dice, sino concreta; y la llama «aire». Afirma además que esta se hace diferente en cuanto a las sustancias mediante rarefacción y condensación; es decir, al hacerse más raro, se vuelve fuego, pero al condensarse, se convierte en viento, luego en nube, y además, agua, luego tierra, luego piedras y todo lo demás a partir de estas cosas. En cuanto al movimiento por el que se genera también el cambio, lo hace igualmente eterno.
>
> Simplicio, *Física* 24-26 = A 5,
> trad. de S. Mas Torres

Su explicación de la formación del mundo se basaba en procesos físicos observables, como la condensación o la rarefacción. Anaxímenes también utilizaba filosóficamente la noción del hálito vital (*pneuma*), muy arraigada en la tradición griega, que unía el aire a la vida; recuérdese en ese sentido la *psyche* de Homero exhalada por los guerreros iliádicos a su muerte, como en la de Héctor: «Diciendo esto, la muerte le cubrió con su manto: el alma voló de los miembros y descendió al Hades». En ello Anaxímenes supone un avance pues vincula una explicación física del cosmos con el surgimiento de la vida y del alma, que estaba, según él, constituida por aire y contrastaba con las condiciones físicas del cuerpo que le servía de entorno.

El biógrafo y doxógrafo tardío Diógenes Laercio divide la filosofía griega antigua en dos grandes escuelas, comenzando por los citados pensadores jonios. Como segunda escuela de pensamiento en Grecia cita a la filosofía itálica, encabezada curiosamente por un jonio emigrado a tierras de la Magna Grecia, Pitágoras de Samos (*floruit* entre 540 y 522 a. C.) Según las fuentes, Pitágoras abandonó Samos a los cuarenta años, huyendo de la tiranía de Polícrates, estableciendo en torno a 530 a. C. su escuela en la colonia griega de Crotona, donde desempeñó un papel activo también en la esfera política. Su contexto vital, así, vincula las dos zonas donde tuvo lugar el alba de la filosofía griega: por un lado, Samos, no lejos de Mileto, en la

Jonia griega de Tales, Anaximandro y Anaxímenes y, por otro, la Magna Grecia, donde nacerá enseguida la escuela eleática de Parménides.

Pitágoras es un mediador, por una parte, entre el mundo humano y el divino en la medida en que, a través de su actividad sapiencial, trae a la esfera de los mortales la ciencia y la presciencia de los dioses, y sobre todo de Apolo, desde el mundo divino donde se sitúa el origen de la *philosophia*. Pero también es un mediador social y político, una atribución que le otorga su propia faceta de hombre santo imbuido de un poder carismático que se concreta en su actividad de legislador (*nomothetes*) y árbitro (*diallaktes*) de grupos sociales en su escuela y en la ciudad, como queda también atestiguado en el caso de la política pitagórica en Magna Grecia.

En general, hay que decir que la oscuridad reina sobre las doctrinas reales de Pitágoras, pues su escuela, casi una cofradía religiosa de estricta jerarquía e iniciación, tenía prescrito el voto de silencio y el secretismo de sus ideas, como si fueran misterios. Las fuentes también confirman que enseñó la doctrina de la transmigración de las almas y la inmortalidad del alma como centro de sus ideas y fundamento de su modo de vida y el de su escuela que, con el tiempo, se elevó a una posición de poder en la mayoría de las *poleis* de la zona antes de ser aniquilada en una revuelta popular. Con el pitagorismo se entra en la combinación característica del pensamiento griego entre especulación científica, ideal de vida práctica y preocupación por el más allá. La noción esencial de que la divinidad tiene un cierto parentesco (*syggeneia*) con el hombre, relacionada con los misterios, y la de que todas las vidas están relacionadas entre sí se compaginan con las nociones sobre la proporción numérica que subyace al cosmos y que lo explica a partir de su diseño divino. La idea de *peras*, como límite determinado y mesurable, es fundamental en el pitagorismo, que es la primera filosofía que se propone explicar detalladamente el mundo por oposiciones entre limitado e ilimitado, con toda la influencia que ello tendrá en la posteridad. Cambia aquí radicalmente el monismo de la escuela jónica y se introducen parámetros de gran importancia para los pensadores posteriores. Todo lo que es limitado y armónico, siguiendo la proporción numérico-musical que regula el universo, es un orden positivo y digno del *kosmos* entendido como creación de la divinidad. El número y la proporción

introducen el límite (*peras*) en lo ilimitado, creando lo limitado y, por tanto, ordenado. El hombre, a su vez, también ha de estar regido por esos principios de orden matemático y armónico, reflejados en los intervalos de las escalas musicales, y en él se reproduce el *kosmos*, tanto en su cuerpo como en su alma. Estas ideas pitagóricas, muy influyentes en la posteridad, denotan una filosofía completa del orden universal basada en principios numéricos: un ordenamiento de los astros, los planetas divinos y toda la realidad de uno y otro plano con el trasfondo del número, que armoniza el cosmos con una música matemática celestial que regula sus movimientos y relaciones. Aunque se duda de si esta teoría es originaria del pitagorismo primitivo o si se debe al pitagorismo posterior, como el de Filolao y el platonismo pitagorizante. En todo caso, la música es una muestra más de la armonía que rige todo lo que está incluido en el orden del mundo. Hay una tabla de elementos opuestos, al modo de la escala musical, que también suponen un cierto misticismo numérico y geométrico que inspirará la ética y la política pitagóricas.

Sin embargo, este pensamiento aún está hondamente relacionado con la religión apolínea y con prácticas que hoy podríamos denominar, junto con una parte de la antropología, chamánicas y que se refieren a la manera de reconocer la dualidad entre el alma y el cuerpo mediante la meditación y algunas prácticas del éxtasis, como las definiera en su día el historiador de las religiones Mircea Eliade. Pero es que la filosofía, como la ciencia, la retórica o la política, no estaba aún en esta época en un compartimento estanco con respecto a las otras *technai* sino que era compatible perfectamente. Un buen ejemplo es la intersección entre sabiduría religiosa, de clara filiación apolínea, y filosofía en el caso de Heráclito de Éfeso (*fl*. 500 a. C.), llamado «el oscuro», de quien se conservan numerosos fragmentos. De su vida poco se sabe, aunque seguro que es posterior a Pitágoras, a quien critica por su excesiva erudición (*polymathia*). Su pensamiento, por otra parte, continúa desarrollando la idea del conflicto entre potencias opuestas, una suerte de antítesis y tensión permanente en la que viven todas las cosas, como dice en un célebre fragmento:

> La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos los designa como dioses, a los otros, como hombres, a los unos los hace esclavos, a los otros, libres.

Frag. 53 B,
trad. de S. Mas Torres

La crítica a los filósofos anteriores, como Pitágoras, se localiza en el intento de estos de buscar las claves de la comprensión del mundo en diversos factores trascendentes y externos. Heráclito propone una reflexión, en sus casi oraculares fragmentos, más introspectiva —de inspiración totalmente délfica—, como el «conócete a ti mismo». Las formas del enigma y las propias referencias a las señales del dios de Delfos —«ni afirma ni niega, sólo señala» (*semainei*)—, su «me investigué a mí mismo» y la referencia a la resolución de la tensión subyacente al mundo —la dialéctica— en los propios atributos de Apolo —el arco y la lira—, son prueba fehaciente de esta vinculación con la religión apolínea. Esta sabiduría introspectiva, en todo caso, conducirá al descubrimiento de un *logos* común a todas las cosas que pueda aprehenderse a partir de los sentidos, único medio del conocimiento.

> De este *logos*, que existe siempre, son desconocedores los hombres, tanto antes de oírlo, como después de haberlo oído a lo primero; pues, aunque todo transcurre conforme a este *logos*, parecen inexpertos: y eso aunque tienen experiencia de dichos y hechos; de estos que yo voy describiendo, descomponiendo cada uno según su naturaleza y explicando cómo se halla. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que olvidan cuanto hacen dormidos (1 B).

trad. de S. Mas Torres

El *logos* de Heráclito parece a veces un ente independiente y vivo, de origen divino, cuya voz hay que escuchar y entender. No hay nada permanente, según su filosofía, tras el flujo incesante del mundo sino que todo fluye, en virtud de la tensión permanente, la guerra entre opuestos, la destrucción que conlleva la creación de vida: *panta rhei*, como reza una expresión apócrifa que resume bien su noción seguramente más popular. Tampoco tiene sentido la preocupación por la vida y la muerte en un mundo en cambio y conflicto permanente: «El camino hacia arriba y hacia abajo son uno y el mismo» (fr. 60). La realidad del ser se configura, así, como un despliegue de opuestos y una armonía de contrarios. Varias de sus

metáforas, como la del arco y la flecha en perpetua tensión, ejemplifican este pensamiento, que se resume en las nociones antedichas, sobre el continuo movimiento y fluir de las cosas y sobre el conflicto como chispa vital. En cuanto a la gnoseología, Heráclito constata que la dificultad del conocimiento es enorme y supone un verdadero camino de sabiduría que comienza por el conocimiento de uno mismo en pos de la razón divina inmanente. Heráclito profundiza también en la lógica y no solo en la física, o quizá mejor aún, sobre la relación entre el *logos* y la ciencia primera, que es la ciencia de lo que hay delante de uno: eso que se llama el «ser».

Ese *logos* divino y común de Heráclito que está en nosotros es también la mente ordenadora del universo: la mente cósmica única y la nuestra es una y la misma cosa, de forma no necesariamente metafísica, sino que se puede comprender también materialmente. De hecho, la compara con el fuego cósmico, lo que podría ser, siguiendo la tradición de los filósofos jonios, el elemento material que diera sentido a la unidad universal. El fuego no es tanto una *arche* como una metáfora en el sentido de lucha de tendencias opuestas. La clave de su complejo pensamiento, como ha quedado claro en este epítome, reside en la idea de lo mutable del ser, como el célebre fragmento que reza:

> No es posible bajar dos veces al mismo río, tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado, sino que por el ímpetu y la velocidad de los cambios se dispersa y nuevamente se reúne y viene y desaparece.

Frag, 91,
trad. de S. Mas Torres

2. La escuela eléata

A continuación cabe hablar de los pensadores eléatas, denominados así por situarse su ámbito de acción en la ciudad de Elea, en el sur de la península itálica, y que suponen un paso importante en la abstracción del pensamiento griego, en un desarrollo novedoso a lo que hasta ahora habían propuesto Heráclito, Pitágoras y los pensadores jonios. Con los eléatas el pensamiento griego avanza en complejidad y se centra en la cuestión del movimiento de

una manera radical, negando cualquier cambio o equilibrio entre opuestos en el universo y postulando la permanencia e inmutabilidad del ser. El precursor de los eléatas es Jenófanes de Colofón (*fl.* 540 a. C.), que se presenta radicalmente ante los postulados de Heráclito negando el devenir y el movimiento del universo. Aunque Jenófanes defiende, como Heráclito, la idea del «Uno divino», lo hace desde una perspectiva totalmente diferente, defendiendo la eternidad y unidad del dios, entendido como un todo inmutable y oponiéndolo, como ser permanente, a cualquier idea del devenir. Si los sentidos nos enseñan engañosamente la pluralidad y el flujo del devenir, por medio de la razón, del pensamiento, podemos llegar a conocer el ser, que es unidad inmutable. Se opone aquí la opinión (*doxa*) que nos proporcionan los sentidos, a la verdad (*aletheia*) que nos da la razón y que nos debe llevar a negar la multiplicidad del mundo sensible y engañoso para buscar, más allá, la verdad de lo permanente. La teología de Jenófanes niega, coherentemente, el politeísmo de la tradición helénica, como se ha visto en otro lugar (véase cap. 5: 5.2), como una de las excepciones a la religiosidad helénica), y los muchos dioses antropomorfos a nuestra imagen, para defender un único dios. Es importante la crítica a la religión homérica y hesiódica, y al antropomorfismo religioso que establece Jenófanes sentando las bases de una nueva clase de religión más abstracta y conceptual, no lejana al entorno intelectual de la Magna Grecia. Representa el filósofo uno de los pasos en los que se ve esa racionalidad lógica al servicio de una crítica a las ideas heredadas. Y también encarna un cierto escepticismo sobre la posibilidad del conocimiento y la epistemología, que resaltará posteriormente Sexto Empírico de este modo:

> Y de estos Jenófanes, según algunos, dice sobre esta posición que todas las cosas son inaprehensibles, como en este pasaje: «No hay ni habrá varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de los dioses y de todo».
> «De hecho, aunque llegara por azar a explicar lo mejor posible (la realidad), todavía él no lo sabría; pues al contrario, la opinión se produce sobre todas las cosas».
>
> Sexto Empírico, M., VII, 49: DK 21 B 34,
> trad. de S. Mas Torres

Evidentemente, el más importante de estos pensadores es Parménides de Elea (*floruit* 504 a. C.), que expresó sus ideas en un poema de apariencia religiosa en el que narra cómo alcanza el conocimiento verdadero del universo por el «famoso camino de la Diosa» que le lleva «hacia la Luz, quitándome los velos de la cabeza, allí donde están las puertas de los caminos de la Noche y el Día». El mundo no es como lo hemos percibido por los sentidos, que son embaucadores y nos ocultan la realidad, nos viene a decir el poema, son «como las opiniones de los mortales, en las cuales no se halla la verdadera creencia». El sabio debe aprender cómo desembarazarse de las falsas opiniones y repudiar la sensación, siguiendo como único criterio la vía de la razón. Aunque parece partir de los mismos presupuestos metodológicos que Heráclito, como Jenófanes, Parménides llega a una conclusión totalmente opuesta (aunque complementaria a su modo). Hay que poner en duda, por otra parte, la tradicional oposición que se presenta de forma escolar entre Heráclito y Parménides en cuanto a sus vías de conocimiento, pues también aquel se refiere a dos caminos y, en el fondo, también contiene referencias claras a la dicotomía entre *aletheia* y *doxa*, verdad y apariencia, en el descubrimiento de un logos común vedado a la mayoría de los hombres: aunque esto rebasa el propósito de las presentes páginas. La *aletheia* es, etimológicamente «aquello que no se oculta», enlazando directamente con la verdad evidente en la *physis* que es anhelo del filósofo desvelar. La conclusión de Parménides se resume en la conocida antítesis irreconciliable entre ser y no ser. Aunque pueda parecer una tautología, el pensamiento radical y metódico de Parménides va desbrozando lo que es «no-ser» y no puede ser hasta quedarse solamente en «lo que es». Así dice en su celebérrimo poema que le fue revelado por la diosa:

> Pues bien, yo te diré —tú preserva el relato después de escucharlo—
> Cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:
> Una, que es y que no es posible que no sea.
> Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad.
> La otra, que no es y que es necesario que no sea.
> Esta, te lo señalo, es un sendero que nada informa
> pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es
> (porque no es factible)

ni podrías mostrarlo.

trad. de A. Gómez-Lobo

Esta manera de expresar la filosofía, por otro lado, recuerda muy de cerca cierta tradición religiosa de tendencia mística que identifica a dios con el ser y se basa en la pregunta sobre lo existente como única vía del conocimiento. Piénsese, por ejemplo, en la E de Delfos como interpelación y a la vez reconocimiento afirmativo de lo divino de la que se ha hablado en el capítulo 5 (5.7). Si los jonios habían comenzado diciendo que el mundo era una cosa pero devenía una multiplicidad, Parménides no podía admitir la existencia de nada más allá del ser. El postulado, por ende, se resume en «ello es», es decir, que solo una cosa existe. Todo cambio y movimiento son irreales. El mundo real, lo que es, o sea, lo que existe, tiene que estar caracterizado, para Parménides, por ser eterno e inmutable, único, indivisible y homogéneo, inmóvil y esférico. Además, como en Jenófanes, pensamiento y ser se identifican totalmente en el poema de Parménides: «Pues lo mismo es el pensar que el ser».

Los demás pensadores de la escuela eleática trataron de aplicar las propuestas de Parménides y de ampliarlas mediante ejemplos e ilustraciones. Entre todos ellos destaca por méritos propios el sagaz y polémico pensamiento de Zenón de Elea (464-460), quien propuso una radicalización lógica y una reducción al absurdo de los presupuestos parmenideos. Zenón quiso demostrar la imposibilidad de todo movimiento y de todo no-ser. De ahí surgen, de su habilidad como polemista y su gusto por la paradoja, sus célebres argumentos, como el de Aquiles y la tortuga. Resume así sus aporías Aristóteles:

> Cuatro son los argumentos de Zenón sobre el movimiento que provocan dificultades a quienes intentan resolverlos. El primero dice que no hay movimiento pues es preciso que lo que se mueve llegue a la mitad antes de llegar al final […] El segundo argumento es el llamado «Aquiles», y consiste en eso de que lo más lento jamás será alcanzado en la carrera por lo más veloz, pues es fuerza que el perseguidor llegue primero al punto del que partió el perseguido, de forma que es fuerza que el más lento lleve siempre alguna ventaja […] El tercer argumento es el de que la flecha lanzada está quieta. Y sucede así porque [Zenón] acepta que el tiempo está compuesto de instantes. Si esto no se admite, la conclusión no valdrá. El cuarto se refiere a filas (masas) iguales que se mueven en sentido contrario en el estadio a lo largo de otras filas (masas)

iguales, las unas a partir del fondo del estadio, las otras desde el medio, con la misma velocidad; la supuesta consecuencia es que la mitad del tiempo es igual al doble del mismo.

Aristóteles, *Física* VI, 9; A 25; A 26; A 28,
trad. de S. Mas Torres

3. Los pensadores pluralistas

Estas paradojas, sin embargo, mostraban que las discusiones entre monistas y eléatas habían conducido al pensamiento griego a una especie de callejón sin salida. Por un lado, el monismo jonio estaba superado por los razonamientos monolíticos y convincentes sobre el ser, pero, por otro, si se aceptaban todos los postulados de la escuela de Elea, podía darse que la indagación filosófica ya no tuviese sentido y no se pudiese avanzar en absoluto en el conocimiento de la *physis* tal y como era percibida por los hombres: eso excluía también otra filosofía más práctica, dedicada al comportamiento o a la convivencia entre los seres humanos. Se desvalorizaba totalmente el mundo de los sentidos que, por otra parte, era el único medio de conocimiento que estaba al alcance de la mayoría. Y no solo los sentidos, también la propia relación entre la capacidad descriptiva del lenguaje y su posibilidad de convertirse en herramienta que diera cuenta del estado y cambio de las cosas. De esta situación surgió un grupo de pensadores que trató de reivindicar la existencia del mundo sensible a través de una serie de propuestas conciliadoras y originales que, desde la constatación de la pluralidad del mundo, intentaba superar el *impasse* producido por la abstracción del pensamiento griego. La antítesis que presentaron entonces los llamados pluralistas, lógicamente, produciría una nueva síntesis que haría avanzar la filosofía helénica hasta alcanzar nuevas cotas.

El primero de estos pensadores es Empédocles de Agrigento (492-432 a. C.), un personaje fascinante que bien puede entrar en la categoría de «hombre divino» (*theios aner*) como Pitágoras, por sus facetas de taumaturgo y místico —creía también en la transmigración de las almas y afirmaba tener poderes para controlar la naturaleza—, que combina a la perfección con la fama de su filosofía. Empédocles defiende la existencia

de cuatro elementos básicos o raíces (*rhizomata*) —fuego, agua, tierra, aire—, seguramente inspirados en las *archai* de los pensadores jónicos, que eran reales y primarios en la constitución del universo. Las combinaciones entre estos elementos a través de distintas operaciones físicas y en diversas proporciones, siguiendo posiblemente los postulados teóricos del pitagorismo —o, al menos, de acuerdo con la idea de que todo ser participa en su composición de determinadas pautas numéricas—, habían dado lugar al mundo tal y como lo conocemos. Así, lo único real, en cuanto al debate ontológico, eran estas cuatro «raíces» que existían desde el principio y perdurarían de forma indestructible, siendo las criaturas de lo visible combinaciones casuales de estos elementos. El ser era también para Empédocles eterno, y el nacimiento y muerte de las criaturas no eran sino la unión y la separación de estos elementos.

> Otra cosa te diré: no existe nacimiento de ninguna de todas las cosas mortales, ni ningún final de muerte funesta, sino que solo hay cambio de cosas entremezcladas, y se le llama entre los hombres nacimiento.
>
> Frag. 8,
> trad. de S. Mas Torres

Los elementos son movidos por dos causas motrices, la fuerza creadora y la destructora, el amor y la lucha, llamadas a veces *philia* y *neikos*, o Afrodita y odio. El amor es la fuerza que impulsa a la mezcla de uno y otro elemento y la lucha a la separación, en un movimiento circular que va formando las criaturas de este mundo en una sucesión rotatoria. El cambio es lo único que «es» realmente, de modo que la naturaleza aparece en Empédocles como un ente dinámico, sometido un proceso cósmico continuo de unión y separación de elementos.

> Todos estos [elementos] —el sol brillante [fuego], la tierra, el cielo [aire] y el mar [agua]— están animados de fuerza de atracción hacia sus partes, todas las que yerran separadas de ellos en los seres mortales. Así, también, todas las cosas que están más dispuestas a mezclarse, se desean recíprocamente, hechas semejantes por Afrodita. Pero en cambio, son enemigas en máximo grado, cuanto más difieren por su origen, por mezcla y por formas impresas, llevadas por su deseo a no unirse y muy tristes, por mandato de la Inamistad, que les dio nacimiento.

Frag. 22,
trad. de S. Mas Torres

Hay un aspecto casi evolutivo en estas transformaciones de los elementos que van cambiando y mejorando: los hombres son producto de una evolución en la que, en primer lugar, son *membra disiecta*; luego, poco a poco, va generándose un ser compuesto de partes y miembros surgidos, al igual que las plantas, de la propia tierra y en los que los diferentes tejidos están, asimismo, marcados por proporciones numéricas de los cuatro elementos o *rhizomata*. Al fin, su permanencia básica en cuanto a los elementos de que se compone y el hecho de que todo se basa en las mismas sustancias que propicia esta antropología empedoclea recuerda de cerca a la idea de la reencarnación que ya defendieran los pitagóricos:

> Ellos [los elementos] permanecen los mismos; pero pasando los unos a través de los otros, se convierten en distintos de aspecto; de tal manera se cambian por la mezcla. Porque todos los seres, todos los que han sido, son y serán, nacen de estos: árboles, hombres y mujeres, fieras, aves y peces que viven en el agua, y los números longevos a los que se rinde culto.

Frag. 21,
trad. de S. Mas Torres

El siguiente pensador pluralista es Anaxágoras de Clazomenas (500-420 a. C.), que se parece en algunas formulaciones a Empédocles y en otras recuerda a los atomistas. Para él existen tantas sustancias primordiales como las cualidades que se perciben en las cosas, y de ellas, según predominen unas u otras, obtiene cada cual su carácter. Considera igualmente nacimiento y muerte como unión y separación de unas partículas eternas llamadas «homeomerías» en las que están todas las sustancias, con predominio de una en particular.

> Ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones y, de esta manera, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse.

Frag. 59 B,
trad. de S. Mas Torres

Sin embargo, su física tal vez no es tan interesante como sus ideas metafísicas, pues Anaxágoras distinguió nítidamente entre materia y espíritu prefigurando a otros pensadores como Platón y defendió un espíritu (*nous*) que gobierna el mundo y que, como un demiurgo, asumió el papel central de modelar el orden a partir del caos. La mezcla permanente de la que está hecho el mundo a partir de las sustancias se ha logrado por una causa divina, este intelecto puro y autor de la separación y distinción de todas las cosas:

> Anaxágoras afirmó que el principio del universo es el *nous* y la materia; el *nous* actúa y la materia deviene. En efecto, todo estaba junto cuando el *nous* lo ordenó a su llegada. Sostiene que los principios materiales son infinitos y habla de lo infinito por su pequeñez. Todas las cosas, como son movidas por el *nous*, participan del movimiento, y las semejantes se unen unas con otras. Todo lo que hay en el cielo ha sido ordenado mediante un movimiento circular. De esta forma, lo denso y lo húmedo, lo sombrío, lo frío y todo lo pesado se congregaron en el medio y a partir de su solidificación se originó la tierra. Los contrarios de aquellos, lo caliente, lo brillante, lo seco y lo ligero, se vieron precipitados a lo alto del cielo.
>
> Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 1.8.1 = A 42,
> trad. de S. Mas Torres

Su trayectoria vital en la Atenas de Pericles es muy interesante y hay que recordar nuevamente que sus teorías le causaron problemas con la justicia ateniense, que le acusó de impiedad y ateísmo.

Los atomistas, Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera, suelen cerrar el grupo de los presocráticos y defienden un pluralismo parecido al de Empédocles y Anaxágoras, en la creencia de que el mundo que percibimos con los sentidos no podía consistir en un no-ser y que había que explicar el nacimiento y la destrucción como producto de una combinación de elementos. Para ellos, la multiplicidad también es un rasgo originario en el universo y el mundo se compone de pequeñas partículas sólidas que constituyen sus únicas realidades verdaderas. Estos corpúsculos son la realidad que llena el espacio, que queda vacío cuando no están, en una suerte de oposición estructuralista o binaria entre estas partículas y el vacío. Estos «átomos», llamados así por ser indivisibles (*a-tomoi*) se movían continuamente chocando entre sí, atrayéndose y rechazándose mutuamente en un espacio ilimitado. Hay diferencias entre ellos en cuanto a forma,

orden, posición, magnitud y peso y se da en su movimiento incesante una infinidad de formas y combinaciones:

> Leucipo y su compañero Demócrito afirman que los elementos son lo lleno y lo vacío —y llaman a lo uno ser y a otro no ser—, y dicen que de estos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro vacío y sutil, el no ser. Por ello sostienen que el ser no es más real que el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo. Asimismo dicen que tales son las causas de los seres, a modo de su materia. De la misma forma que los que consideran única la sustancia subyacente generan las demás cosas a partir de sus cualidades y defienden lo sutil y lo denso como principios de las cualidades, de igual modo dicen estos que las causas de las demás cosas son las diferencias entre aquellos. Dicen que estas son tres: figura, disposición y posición, pues afirman que el ser difiere solo por la «configuración», el «contacto» y la orientación. De estas diferencias, la «configuración» es la figura, el «contacto» es la disposición y la «orientación» es la posición.
>
> Aristóteles, *Met*. 985 b 4 = A 6,
> trad. de S. Mas Torres

En todo caso, el atomismo prefigura un esquema físico que será recuperado por el epicureísmo, años más tarde, y que se opone de frente tanto a los esquemas físicos previos, como a los posteriores de Platón y Aristóteles, en cuanto que el movimiento del mundo no está vinculado con una disposición divina.

4. La sofística y la reacción socrática

Los maestros de sabiduría conocidos como sofistas vendrán a irrumpir en este panorama de preocupación por la física y la explicación de los elementos constituyentes del universo y de la vida, proponiendo un cambio radical de orientación en el pensamiento griego. O al menos así se ha dicho tradicionalmente, porque realmente no sabemos casi nada sobre la importancia que pudo tener la retórica en el pitagorismo o en Empédocles y la crítica de Heráclito y los eléatas a la posibilidad del lenguaje para dar cuenta del mundo. A los sofistas se les atribuye la primera dedicación detallada a los aspectos del lenguaje y la expresión, a la retórica ciudadana y a las ocupaciones políticas. Su pedagogía filosófica influye grandemente en toda la actividad intelectual del siglo V a. C., especialmente en la capital

cultural del mundo griego por aquel entonces, Atenas. Los representantes de la sofística proceden de los márgenes del mundo heleno, sobre todo de la Magna Grecia, y acuden a Atenas como rétores, científicos y filósofos, expertos en el uso de la palabra, como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos e Hipias de Élide. Es justo el momento en que se produce un desplazamiento desde los márgenes oriental y occidental hacia la Grecia peninsular, relacionado posiblemente con el fin de las Guerras Greco-persas y el cambio de eje que estas producen.

En todo caso, el giro que se consigue gracias a la irrupción de los sofistas en el panorama del pensamiento griego hacia la vertiente pragmática y centrada en el hombre —no ya en los abstractos procesos físicos del cosmos— se explica también en el contexto posterior de crisis global del mundo de la *polis*, que está marcado por la cruenta Guerra del Peloponeso, un conflicto que hace temblar los cimientos éticos del hombre griego de la época clásica. Tal vez también estuviera agotado el debate antitético de los filósofos monistas frente a los esencialistas del no-movimiento y del ser y de estos frente a los pluralistas, o quizá fuera ya necesaria una visión de síntesis de estas corrientes.

Comoquiera que fuese, los denominados sofistas surgieron para poner en duda y relativizar un sinfín de cuestiones físicas, éticas, religiosas y políticas. Por un lado, para ellos la verdad se manifestaba a través de múltiples facetas y fórmulas que podían ser diferentes para cada individuo, cada pueblo y cada situación, asentando un relativismo metódico que resultaba incómodo para la tradición anterior, tanto de la religión y el pensamiento como de las diversas *technai*. Se basaba su metodología en un escepticismo relacionado con la posibilidad del conocimiento científico, que tal vez se enmarcaba en un contexto general de descreimiento de la tradición, y que produjo una reacción a los debates filosóficos anteriores. En la línea de poner en duda la posibilidad de una gnoseología, Protágoras (444-441 a. C.) escribió un libro, *Sobre el ser,* y quiso zanjar toda especulación sobre lo divino diciendo «acerca de los dioses, no tengo medios para saber si existen o no, ni la forma que tienen, pues hay muchos obstáculos para alcanzar tal conocimiento, entre ellos la oscuridad de la materia y la brevedad de la vida humana».

La célebre frase de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas», aparte de su vertiente humanista que, sin duda, es interpretación posterior, se refiere ante todo a la variedad de percepciones de las cosas en su fenomenología para cada individuo y la dificultad de alcanzar un conocimiento absoluto que rebase las opiniones individuales, que se suman en una *doxa* general: una especie de perspectivismo o, al menos, de afirmación de que el conocimiento humano está inmerso en una suerte de círculo hermenéutico en el que todo remite al ser humano en cuanto ser por naturaleza limitado e incapaz de llegar más allá de sus herramientas —lingüísticas, sensitivas o deductivas— en el conocimiento del *kosmos*: es algo que está ya presente en la diferenciación *thnetoi-athanatoi*, mortales e inmortales, de la épica antigua y que es un *leitmotiv* continuo en la lírica arcaica y la tragedia. De ahí la importancia del estudio y la enseñanza de la retórica para estos autores: si no se puede alcanzar un conocimiento total de la verdad por medio de la ciencia hay que tender a la verosimilitud (*eikos*), a lo aproximado, por medio del acuerdo y la convención. Las cosas son como le parece a cada cual y según ciertas convenciones que pueden alterarse por el pacto. La ley es también convencional y no por naturaleza y refleja, en este sentido, la opinión de la ciudad. Con ello se supera la idea tradicional de las leyes no escritas, del *nomos* inmutable y divino que se trataba en el capítulo 3 (3.5).

La imposibilidad del conocimiento la abordó Gorgias en un libro que irónicamente lleva el título de *Acerca del no-ser,* recordando los anteriores tratados de los físicos. Gorgias afronta el dilema propuesto por la filosofía anterior, y especialmente por los eléatas, que obligan a elegir entre ser y devenir, realidad y apariencia, postulando que tal elección es irresoluble y proponiendo sus célebres tres hipótesis, que comenta así, siglos más tarde, el escéptico Sexto Empírico:

> Gorgias de Leontinos […] en su escrito *Acerca del no-ser* o *Sobre la naturaleza* establece sucesivamente tres proposiciones fundamentales. Primera, que nada existe; segunda, que si algo existiese, no sería cognoscible para el ser humano; tercera, que si fuese cognoscible, sin embargo, ciertamente no sería comunicable, ni se podría expresar en palabras a los demás.

Sexto Empírico, M., VII, 65-66: DK 82 B 3
trad. de S. Mas Torres

Tras esta aporética negación de la vía del conocimiento anterior, que desafía tanto a Heráclito como a Parménides, los sofistas se dedicaron a una vertiente de pensamiento más bien centrada en los problemas prácticos de la vida humana. Trataban de interpretar la vida cotidiana y los mitos de la tradición religiosa, en su dimensión ética, mediante explicaciones racionales. Así hizo Protágoras, por ejemplo, con el mito de Prometeo, o Pródico con el de Heracles. Esta visión les llevará a disertar acerca de la naturaleza de los dioses y a poner en el centro del debate sobre el hombre y la sociedad la cuestión «naturaleza» (*physis*) *vs*. «convención» (*nomos*): ello ponía en cuestión no solo la filosofía anterior, sino también el sentido de la religión, la finalidad del estado y el método más adecuado de hacer política. Es un programa crítico y fuertemente novedoso: ideal para un mundo en continuo cambio y en el que la apertura política a un rango cada vez mayor de ciudadanos hace necesaria una formación en cuestiones más aplicables al ámbito de la polis que a la especulación *peri physeos*. Los sofistas, en esta época de transformación en la historia de las mentalidades y de relativismo político y moral, cobraron un sueldo por sus lecciones sobre el mundo y la esfera pública, sobre retórica y sobre aspectos prácticos de la vida humana. Por ello, hay que dar por cierto que se debe a estos pensadores el tránsito de la filosofía hacia el debate público y político, su vertiente ética y social, muy relacionado con esta convulsa etapa final de la democracia ateniense, desde el ascenso de Pericles al final de la Guerra del Peloponeso. Si para la visión tradicional la *polis* estaba sancionada por lo divino y la moral pública, tanto como la virtud individual, eran impensables sin el recurso a lo absoluto, a los *nomoi* de la tradición religiosa ancestral, los sofistas defenderán que el pacto humano es la base de toda convivencia política y se puede alterar y regular desde una perspectiva antropocéntrica y racional. Huelga comentar el gran rechazo que causaron estas teorías en el contexto político y social de su época y en un momento de crisis moral, en la que los garantes de la tradición acusaron a los sofistas de un dañino relativismo, inmoralidad, ateísmo y ánimo de lucro.

En esta situación aparece la figura capital de Sócrates (fig. 106), que nos ha llegado en la tradición —sobre todo platónica— como superación del ideario sofístico, aunque la paradoja es, sin duda, que fue percibido en

su tiempo como uno más de estos sabios provocadores. También hay ciertos rasgos cínicos que pueden detectarse en él: una especie de radicalización de la figura del sabio y de su relación controvertida y dialéctica con la vida pública de la *polis*. Su figura es capital en el devenir histórico del pensamiento griego y tendrá una enorme repercusión. Su pensamiento se centra en el ser humano y en la ética y presenta una vertiente eminentemente práctica, pero tiene el mérito enorme de haber conjugado esta nueva vertiente con los aspectos metafísicos de la tradición anterior en unas enseñanzas cuyo prestigio y efectividad residían en el uso de la palabra hablada y en una cierta guía personal hacia el divino bien. La falta de obra escrita de este sabio, como ocurre en el caso de Tales y Pitágoras, sugiere una figura a caballo entre dos mundos, el de la oralidad y el de la escritura. Su discípulo más famoso, Platón, a su vez también configura la visión que la posteridad tendrá de su maestro, cuya muerte trágica, condenado por el estado ateniense bajo la acusación de subvertir sus valores tradicionales y corromper a la juventud, tiene implicaciones éticas de hondo calado para diversas lecturas posteriores. Sin duda, es un pensador que, con su vida práctica, sancionó sus teorías. O al menos lo que de ellas se conoce por los escritos de sus discípulos.

En efecto, Sócrates, maestro de la dialéctica, fue una de las figuras más controvertidas de la última etapa de la democracia ateniense, como se desprende de su recepción crítica: un buen ejemplo son las páginas irónicas que le dedica la comedia antigua de Aristófanes. Su empeño en enmendar el relativismo moral de los sofistas a través del descubrimiento de un conocimiento ético inherente al ser humano y que le permita descubrir la virtud humana por excelencia, se realizaba a través de sus insistentes preguntas situadas en el marco del espacio público ateniense, el ágora (véase capítulo 2). Si los sofistas se preciaban de enseñar la *arete*, entendida como excelencia política y oratoria, Sócrates, movido por una inspiración casi divina —el oráculo délfico y su célebre *daimon*, que le incitaron a su misión filosófica— asumió el deber de educar en el conocimiento auténtico de la virtud humana, que residía, en primer lugar y siguiendo tal vez la tradición sapiencial antigua, en el conocimiento de uno mismo. La actitud mental que supone el método socrático de autoinspección y rememoración

lograba que sus interlocutores se dieran cuenta de que en realidad no sabían lo que creían que sabían y que era preciso redefinir el objeto de sus investigaciones, sobre todo acerca de nociones éticas y abstractas comunes sobre las que parece haber acuerdo general pero que, según se indaga en ellas, aparecen como desconocidas. El conocimiento comienza, así, por una toma de conciencia de la propia ignorancia, mediante la refutación de las opiniones anteriores, que no dejan de ser opiniones mal fundadas; a continuación, por el método dialéctico llamado por él mayéutica, llamado así, según la tradición, en honor de su madre comadrona, pretendía que su interlocutor «diera a luz» el saber que subyacía dentro de él. Esta teoría de la anámnesis, que es perpetuada luego por Platón en el marco de su psicología y epistemología, se enuncia en el *Menón* platónico de esta manera:

> El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no solo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.
>
> Platón, *Men*. 81 d,
> trad. de F. J. Oliveri

Se trata de un saber innato, un recuerdo, que el filósofo intenta sacar a la luz por medio de un método inductivo y definitorio, siguiendo un *iter* lógico que trata de discernir los conceptos separando unos de otros y extraer de los ejemplos una definición universalmente válida más allá de las convenciones. La búsqueda del saber científico (*episteme*) se convierte, a través de tal proceso, en un imperativo moral e intelectual. Lo primero porque solo el saber permite alcanzar la justicia y, por ende, la felicidad. Es claro que, desde esta visión, solo puede comprenderse el mal por la ignorancia, en cuanto error. Lo segundo porque cualquier indagación científica quedaría invalidada si no se basa sobre las premisas justas. El método socrático, como se ve, tiene hondas implicaciones no solo éticas —

en la medida en que el sabio debe regirse por una vida recta en la que la única felicidad la proporciona la virtud— sino también metafísicas, por cuanto alejándose de la injusticia se irá acercando al ideal divino y tendrá una recompensa cierta. La filosofía como preparación para la muerte se enuncia a través de su figura, glosada por sus discípulos —entre los más célebres Platón y Jenofonte—, abriendo paso al pensamiento posterior y a la conjunción definitiva entre ética y metafísica, que marcaba el camino de su más importante sucesor.

5. Platón

Platón cambiará para siempre, con su versión de Sócrates y de su método dialéctico, la historia de la filosofía griega y occidental. Este filósofo y escritor representa un mundo en sí mismo, por la importancia capital de su obra como uno de esos momentos centrales de la historia del espíritu humano. El análisis del género que recoge su visión filosófica, el diálogo, resulta clave para aprehender el sentido de su obra, que recoge la tradición socrática pero demuestra palpablemente su vitalidad como escritor: Platón comenzó una carrera literaria —según la tradición como escritor de género dramático— que no culminó, al quedar fascinado por la filosofía de su maestro, pero emplea todos los recursos estilísticos de este género platónico por excelencia usando del mito y de la memoria para explicar su visión del mundo, de la educación y de la política, en tres sentidos que han marcado nuestra manera de pensar. Según una conocida cita de Alfred N. Whitehead, toda la historia de la filosofía posterior no sería sino una sucesión de notas a pie de página a Platón. Desde luego, sus diálogos han tenido una pervivencia incomparable en nuestra cultura y su evolución literaria interesa tanto como la filosófica: leer a Platón es toda una experiencia que hace reflexionar sobre el diálogo, sobre la escritura, sobre la posibilidad del bien y de la justicia, sobre el intercambio del conocimiento y la transcendencia. Sus enseñanzas contienen un pensamiento lleno de color y matices en el que cada lector parece entender algo diferente, una serie de valores éticos o políticos, una idea de la inmortalidad del alma o esa doctrina esotérica o

«no escrita» que se creyó durante mucho tiempo que encerraban sus palabras.

En todo caso, es evidente que hay diferencias clave entre los primeros diálogos, de corte más puramente socrático, y los llamados de madurez, con una insistencia en aspectos de la educación y la normatividad sociopolítica. Y es que Platón también, desde su notorio escepticismo hacia la experiencia del sistema político ateniense, es un ejemplo de la profunda discusión ideológica que se genera en Atenas después del final de la Guerra del Peloponeso, tras la gran influencia en el debate público del discurso político de los sofistas. Su intento de diseñar las bases de un estado ideal, en realidad la única pervivencia de la *polis* que creía posible, está plagado de críticas a la democracia ateniense. Es fama que Platón podría haber intentado aplicar sus ideas en una experiencia política durante sus viajes a Sicilia, cuando intentó hacer del joven Dionisio II de Siracusa un gobernante regido por la filosofía, según el controvertido testimonio de la *Carta Séptima*. En ella aparece la causa de su interés por la filosofía en una motivación ético-política provocada por los desencantos que sufrió y notablemente marcada por su relación con Atenas después de que esta condenara a muerte a su maestro Sócrates. La fundación de su Academia ayudará a la preservación, estudio y comentario de sus escritos, de extraordinaria pervivencia, y a la fusión progresiva en la época tardía con otras escuelas de pensamiento e incluso con la teología, a la postre dominante, del cristianismo. Aun siendo una de las figuras más importantes del mundo griego —o al menos eso ha sido la idea de la transmisión posterior, que ha primado la conservación y lectura de sus escritos más que la de otros filósofos— Platón supo elaborar a la vez una profunda crítica de la tradición griega anterior, tanto la homérica como la filosófica. Parecería más un autor vinculado con el mundo oriental por su idea de las especies del alma; tampoco su rechazo a la *paideia* homérica y poética, ni la teoría de las ideas o su modelo de escatología del alma resultan muy fáciles de asimilar al entorno ideológico griego anterior o contemporáneo. Y he ahí una de las dificultades clave de su exégesis, que perdura a día de hoy. Lo central para Platón es modificar la *paideia* (y la retórica, en cuanto que no se desvincula nunca de la idea del poder de la palabra, aunque solo la

considere en cuanto herramienta subsidiaria y propedéutica) como motor de renovación de las estructuras individuales y colectivas de los ciudadanos y organizar la vigilancia «terapéutica» de un estado de salud en la *polis* a fin de terminar con las continuas *staseis* que provocaban desuniones y guerras en la tensa situación de finales de la época clásica. La fisiología del *polites* y de la *polis* —el cuidado y vigilancia del alma individual y colectiva— se convierten, quizá por primera vez en la historia, en materia filosófica capital, lo que da comienzo a la teoría política tal y como se ha venido desarrollando desde entonces.

Pero, además de su experiencia personal en una época convulsa, conviene reparar previamente en la coherencia de su sistema filosófico, basado en el método socrático del diálogo en busca de definiciones, y sustentado sobre la invención de las ideas y de un mundo inteligible y esencial como el único susceptible de conocimiento real. Heredera de la discusión entre Heráclito y Parménides, entre monistas, eléatas y pluralistas acerca de lo real, la propuesta platónica sitúa la clave de la cuestión en un mundo más allá de la experiencia. Más allá de la noción de *physis* entendida como cambio y movimiento continuo y eterno (tópicos de Heráclito o Empédocles) y del ser inmutable de Parménides, Platón presentará una síntesis de ambas tendencias con atención a la tradición pitagórica. En efecto, estas ideas serán integradas sobre la base de la noción de armonía y proporción del cosmos, regida por una mente divina, y resultarán en la existencia de unos valores absolutos en un mundo inteligible, que es el único «realmente real», cuyo conocimiento está vedado a la percepción de los sentidos. Estas formas o ideas existen independientemente del espacio y del tiempo y sobre ellas se basa la multiplicidad del mundo sensible, que es lo que percibimos por los sentidos. A partir de ellas se generó el mundo sensible en una compleja cosmogonía de raíces pitagóricas que recoge el *Timeo*:

> Cuando el dios se puso a ordenar el universo, dio forma y número primero al fuego, el agua, tierra y aire, de los que, aunque había algunas huellas, estaban aún en el estado en que probablemente todo se encuentra cuando el dios está ausente. Pero esto es siempre lo que afirmamos: que el dios los formó tan bellos y excelsos como era posible a partir de aquello que no era así. Ahora, en verdad, debo intentar demostraros el orden y origen de cada elemento con

un discurso poco habitual, pero que seguiréis porque por educación podéis recorrer los caminos que hay que atravesar en la demostración.

Platón, *Timeo* 53 b-c,
trad. de F. Lisi Bereterbide

La existencia de un mundo de las ideas, con los modelos eternos de lo que existe en nuestro mundo, de cada objeto individual que participa del concepto o patrón perfecto e inmutable que hay en ese mundo, tiene repercusiones muy notables en todo el sistema de pensamiento de Platón. La vertiente mística que luego se verá reforzada en el platonismo posterior y la aspiración, tal vez de origen también pitagórico, de asimilarse con la divinidad (*homoiosis theo*) en la senda del sabio es evidente. Pero también destaca la aplicación ética y política de su teoría de las ideas en una profunda reforma de la polis basada en la idea de un orden natural aplicable tanto al universo como al individuo. La exhortación al cuidado de la justicia en la comunidad proporcionada según este orden natural tiene como paralelo necesario el cuidado del alma individual.

Su idea del alma inmortal tiene profundas implicaciones éticas para la vida contemplativa como ideal y para la filosofía como preparación para la ascensión al mundo inteligible. La manera en la que se pueden conocer las formas eternas del mundo de las ideas está restringida al ámbito del entendimiento y, en concreto, al conocimiento de la noción, naturaleza, origen, alcance y pervivencia del alma. De ahí la importancia ética y a la vez metafísica del cuidado del alma y del énfasis en el mundo más allá de lo sensible. Platón dio carta de naturaleza a las teorías pitagóricas sobre la reencarnación al hacer del alma una parte del mundo eterno de las ideas anclada en el mundo sensible mediante su unión transitoria con el cuerpo. Por ello la muerte en modo alguno podía ser vista como un mal sino más bien como una disolución de ese vínculo con un mundo peor y un regreso del alma al mundo del que vino, al mundo verdadero.

La filosofía es, según esto y tal y como se interpreta en Platón la peripecia vital del maestro Sócrates, una preparación para el bien morir. La teoría de las ideas se relaciona así con la creencia en la inmortalidad del alma y en su preexistencia en ese mundo, lo que se vincula también a la rememoración o anámnesis como vía del conocimiento superior. El arte

literario de Platón, combinado con su sistematización filosófica, le llevó a exponer estas nociones, muchas de las cuales tenían su base en las doctrinas religiosas de la tradición griega, mediante el recurso a mitos inolvidables como el de la caverna, el del juicio del alma en el más allá o el del auriga del alma, que ha glosado e interpretado Luc Brisson. Gran parte del atractivo de su pensamiento a ojos de los estudiosos de la historia cultural de la Grecia antigua reside en entender, tarea aún *sub iudice*, esta reutilización del conglomerado heredado para sus fines filosóficos y propedéuticos.

Como el mundo sensible está inspirado según los parámetros racionales y matemáticos de los modelos perfectos que habitan en el plano de las ideas, es tarea del filósofo descubrir esa armonía primigenia desde nuestro plano e ir ascendiendo en su conocimiento hacia aquella verdadera realidad. La práctica de la filosofía y el método dialéctico son una suerte de entrenamiento para que el alma recupere primero la familiaridad y luego el conocimiento de las formas eternas que le son connaturales, librándose de las ataduras molestas de la perfección engañosa e imperfecta que ofrece el mundo sensible, que no es más que opinión. Esto se logra mediante un proceso de educación del sabio, en sus diversas etapas, tal y como se formulan en la *República*, o mediante el ascenso a la contemplación del sumo bien o de la belleza, en el camino ascendente del filósofo, comparable a una iniciación mistérica, como la que se describe en el *Banquete*:

> Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños para ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.

Platón, *Banquete* 211 a-c,
trad. de M. Martínez Hernández

En cuanto a la vertiente práctica, el filósofo expone en su *República* los valores que una *polis* y sus ciudadanos deberían cumplir para tender al ideal de justicia, frente a las experiencias de las sucesivas formas políticas griegas. La manera ideal de organizar la sociedad es aquella en la que los gobernantes se preocupan del bien común y en la que, continuando su reflexión moral acerca de la virtud y su teoría del alma, el estado debe reflejar lo que el alma individual contiene en escala reducida. La especialización de las clases ciudadanas, según cada tendencia o parte del alma, corresponde a las necesidades básicas de la comunidad, la producción de bienes, la defensa y la dirección de la sociedad. Cada una de estas funciones la asume una clase diferente, encarnando la *arete* de cada tipo de alma, racional, irascible y concupiscente, es decir, sabiduría, fortaleza y templanza. La cooperación entre las clases ciudadanas (productores, guardianes y gobernantes) y la división de tareas es fundamental, así como la sumisión de unas clases a otras, siguiendo el tono natural que se produce en el alma humana. El ideal de justicia se alcanza en esta armonía personal que es también armonía social e incluso, más allá del nivel humano, global o cósmica. El concepto de orden en el mundo supremo, enunciado como *kosmos* o *taxis*, fundamenta toda la teoría política de Platón y también su teoría del conocimiento. Se trata, en definitiva, de una filosofía marcadamente idealista que fundamenta en un mundo superior la única realidad y trata lo demás de apariencia ilusoria que participa de aquella realidad suprema. Los dos planos, sin embargo, son complementarios y la teoría del conocimiento fundamenta la teoría del ser, pues aunque hay un mundo eterno por encima del sensible son las cosas del mundo sensible las que posibilitan el recuerdo de las ideas y, a la postre, el anhelo de ascender de regreso a ellas.

Además, hay que decir que las doctrinas filosóficas desarrolladas por Platón tuvieron un éxito enorme en la posteridad del filósofo, a través de los diversos escolarcas que le sucedieron en la dirección de la Academia, como Espeusipo o Jenócrates, hasta llegar a la época romana. La teoría de las

ideas fue desarrollada y adaptada por el mundo del judeocristianismo, sobre el que tuvo una influencia muy poderosa. Así, el platonismo se convirtió en época helenística y romana en un pensamiento progresivamente religioso con el que judíos como Filón de Alejandría o cristianos como Agustín de Hipona trataron de armonizar sus creencias enriqueciendo la tradición platónica. El influjo de la religiosidad ecléctica de la antigüedad tardía abrió el paso a una interpretación más mística del platonismo, como se verá en breve.

6. Aristóteles

El más brillante discípulo de Platón es Aristóteles (fig. 107), un carácter muy diferente, el de un pensador que se aleja del vuelo literario y casi espiritual de su maestro para tocar de forma más realista la ciencia en sus escritos, que no en vano se alejan del fluctuante diálogo para tomar la forma del tratado. El Estagirita es el gran tratadista, clasificador y coleccionista de categorías, con una enorme influencia en el mundo intelectual de occidente. Muchos de sus textos son de complicada transmisión, y, para parte de la tradición exegética, podrían estar acrecidos por aportaciones de su escuela, por lo que hay que tener muy presente la gran distancia que puede separarnos del autor, en el marco de la historia general de la transmisión de la literatura griega y de la problemática especial que atañe a los textos filosóficos. Aun así, persiste su personalidad propia e inconfundible en los textos, su aliento filosófico y su intento de presentar una hermenéutica general del universo, lo que constituye una de las empresas intelectuales más ambiciosas de la historia del pensamiento. Su método científico, podemos decir en general, se basa en la observación y la experiencia empírica. En ese sentido, pretende, como otros filósofos anteriores, buscar lo universal que subyace tras el mundo variable y múltiple, pero a diferencia de ellos se centra y lo encuentra en las cosas particulares, y no aparte o más allá de ellas, indagando en lo que él llama su sustancia. La lógica es considerada, en este *iter* investigador, una herramienta preliminar y necesaria para el estudio de la filosofía: luego se aborda la metafísica y la

física y en tercer lugar la filosofía práctica en un camino metódico y de implacable hilazón deductiva.

Inicialmente Aristóteles fue un platónico convencido, como muestran sus primeras obras en forma de diálogo, aunque luego se fue separando de su maestro. En la escuela llamada peripatética, que fundó como círculo filosófico en el Liceo, en Atenas, se dedicó a la investigación sobre las más diversas ciencias y disciplinas. El conflicto con sus ideas anteriores marca, a grandes rasgos, el carácter de Aristóteles y el desarrollo de su filosofía. Todo su pensamiento se origina al dejar de lado las ideas platónicas y reaccionar de una manera más fiel a la realidad sensible. En general, se puede decir que su sistema filosófico destaca por una absoluta coherencia del análisis detallado de la realidad que le rodea. A la hora de responder a la pregunta por el ser, Aristóteles parte de la observación de los fenómenos naturales, de sus procesos y de sus causas y resultados, y a partir de todo ello elabora un sistema completo que incluye física, metafísica, lógica, política y ética, además de otras disciplinas como la retórica o la poética, susceptibles de un tipo de acercamiento no estrictamente científico pero sí afín a la ciencia. La coherencia interna de todo su sistema es obvia, como no podría ser de otra manera, en el fundador de la lógica moderna y en el primer naturalista de occidente: la observación de la naturaleza que propone pretende explicarla sin el recurso a un mundo ideal y eterno y con el único mecanismo del razonamiento lógico. Dos notas principales caracterizan su pensamiento: primero, la idea de finalidad que inspira toda su concepción de la realidad y, en segundo lugar, la noción de que esta reside en la forma, y no tanto en la materia. Por eso la pregunta por las *archai* o principios de los presocráticos parece superada en Aristóteles, que muestra un mayor interés por el desarrollo de la materia gracias a la forma.

Para comprender su propuesta en este sentido hay que entender cómo redefine el Estagirita el concepto de sustancia, que resulta una combinación de materia y forma, distinguiendo el sustrato o material del que está compuesta, que otorga la posibilidad que tiene algo de «ser en potencia», y la forma que esa sustancia adopta, que cubre y moldea sus cualidades y las diferencia, permitiéndole «ser en acto». Así se puede localizar lo permanente en el seno de la multiplicidad del mundo: en la determinación

de las formas que se encuentra en el propio interior de las cosas. Los principios de la naturaleza se pueden hallar por el análisis inductivo de los objetos, la definición de su clase y la determinación de su estructura interna de la manera mencionada.

Para Aristóteles el conocimiento es posible y debe centrarse en la forma. Frente a su maestro Platón, que sostenía la existencia de un mundo ideal en el que estaban las formas universales y modelos de las cosas particulares, Aristóteles localiza los universales dentro de cada cosa en concreto en la que subsisten. Con ello intenta resolver la cuestión del ser, que venía ocupando al pensamiento griego desde sus orígenes. Así, el Estagirita, frente a los puntos de vista de la filosofía anterior, y notablemente del pensamiento platónico, dedica todos sus esfuerzos a exponer una teoría elaborada desde la observación empírica de la materia en nuestra realidad, buscando en el mundo visible a los sentidos y no fuera de él todos los elementos que permiten el conocimiento de la forma.

El problema del movimiento lo soluciona Aristóteles aplicando el proceso que media entre la potencialidad (*dynamis*) y la actualidad (*entelecheia*), asociado a lo que se ha expuesto en cuanto a la materia y la forma, y mediante un desarrollo que puede implicar un cambio cuantitativo (crecimiento y disminución), espacial o cualitativo. La *dynamis*, si las condiciones son correctas y no se ve impedida, llegará a ser actualidad si cumple su finalidad (*telos*) natural, lo que posibilita todo cambio y movimiento en el ser. El error del pensamiento anterior había sido, según esta visión, la confusión entre el cambio de las cualidades y un simple desarrollo de la materia y la forma, o, de otra manera, entre el sustrato material y el atributo formal. Con ello queda también superada la contraposición de Parménides entre ser y no-ser: para Aristóteles el mundo es eterno y realmente no se puede hablar de un no-ser, sino solo de una potencialidad previa a la actualidad.

La culminación de la genial respuesta aristotélica al problema del movimiento lo constituía su argumentación causal. El aristotelismo argumentará que todo lo que sucede depende de cuatro tipos de factores causales y simultáneos: en primer lugar, la causa material, es decir, la materia de la que se compone algo; luego la causa formal, o sea, aquella de

la que obtiene esa materia su forma, o, de otro modo, el modelo del que se deriva la disposición en que está ordenada esa materia en sus partes; en tercer lugar, la causa eficiente, que inicia el proceso del cambio en esa cosa y, por último, la causa final es el propósito para el que existe, la representación de la finalidad a la que se dirige el cambio o movimiento. Así resumen la necesidad de su aplicación la *Física* aristotélica:

> Como son cuatro las causas es el deber y oficio del físico conocerlas todas. Y debe explicar el porqué de las cosas de una manera conforme a la física, refiriendo los por qué de todas las causas dichas; es decir: de la materia, la forma, del agente del cambio y del fin.
>
> Aristóteles, *Física* 198 a 21-25,
> trad. de S. Mas Torres

En el aristotelismo no existe el movimiento autocausado, ya que todo cambio es un proceso y exige por ello un modelo formal. Puesto que todas las cosas han de tener su causa, entendida esta en cuanto autor y en cuanto modelo, obviamente, la causa última y motor inmóvil del cosmos será dios, que permanece en su actividad contemplativa. Así, el dios de Aristóteles es forma pura y actualidad perfecta y permanece, como puro y eterno pensamiento, ajeno al mundo nuestro del que fue origen pero que le es muy lejano. De todos modos, aunque el mundo tiene una relación causal con dios, es de carácter eterno: el universo no fue creado, a imagen de las cosmogonías antiguas, sino que existe desde siempre.

En cuanto a la física, Aristóteles analiza la composición de su universo, que es esférico, y estudia cómo «una cosa se genera desde otra y lo diferente desde lo diferente» (*Física*, 198 b 32) a partir de estos principios y de su metodología causal. El universo se compone de esferas rotatorias, unas dentro de las otras (las que contienen a los planetas, y al sol y a la luna), con la tierra en el centro del sistema. Por debajo de la esfera del éter, pues añade este elemento como uno más a los cuatro elementos empedocleos, se encuentran los elementos de nuestro mundo, que poseen un movimiento natural en sus combinaciones. Sin embargo, y en su concepción teleológica de la realidad, el mundo no puede dejar de tender hacia la perfección, es decir, de anhelar a la mente pura pensante que es dios y que aparece en la cúspide de las aspiraciones de sus criaturas más

perfeccionadas e intelectivas. El afán del filósofo por la vida contemplativa, por ende, sería una muestra de este deseo de trascender y unirse a lo divino, aunque dios permanezca ajeno a todo lo que ocurre en el mundo, más allá de su puro pensamiento, y no se cuide de estos afanes de sus criaturas.

Quizá sea en su obra biológica, como la *Historia de los animales* o la *Generación de los animales,* donde se ve con mayor detalle la trabazón entre el sistema teórico aristotélico y las observaciones prácticas y empíricas sobre los diversos seres vivos y fenómenos naturales, en el sentido en que busca una causa final, un propósito, subyacente a ellos en su multiplicidad. Su clasificación de los animales fue muy influyente hasta la moderna ciencia biológica. También su teoría del alma, con los tres tipos de alma —vegetativa, sensible y racional— se enmarca en sus estudios sobre los seres vivos. Y la propia concepción de la naturaleza del hombre que presenta el Estagirita responde al orden entre materia y forma, correspondiendo el cuerpo (*soma*) a la primera y el alma (*psyche*) a la segunda. No obstante, parece que en el ser humano se da un tipo distinto de facultad, el intelecto o el ejercicio puro de la razón (*nous*), sobre el que el filósofo no es del todo claro en cuanto a qué posición ha de ocupar en su cerrado sistema. Podría ser una especie de hálito divino, una facultad difícil de alcanzar que ciertamente es ajena al sistema del resto de formas de vida y que le acerca al puro discurrir de la causa eterna del universo.

En cuanto a la filosofía práctica, se le atribuyen varios tratados de ética, como la *Ética a Nicómaco* o los *Magna Moralia*, donde se aplica también su teoría general al comportamiento humano. La *arete* humana, en correspondencia con el sentido etimológico y tradicional griego de la palabra, se obtiene cuando el hombre cumple la función (*ergon*) que le es propia y se encamina hacia la finalidad (*telos*) que le está destinada en cuanto tal. La actividad racional del alma humana ayuda al hombre a desarrollar su vida y comportamiento en la búsqueda de su finalidad, que no es otra que ser feliz: hay una sabiduría práctica que le asiste en buscar la virtud en el justo medio y un intelecto superior (*nous*) que llevará al hombre a cumplir a la postre su fin último. El impulso intelectual que conduce a esta felicidad está directamente relacionado con el ideal de la vida

contemplativa (*bios theoretikos*), recogiendo un debate recurrente en la historia del pensamiento griego.

> Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer la intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho.
>
> Aristóteles, *Et. Nic.* 1117a,
> trad. de S. Mas Torres

El argumento de la felicidad, la *eudaimonia*, un estado de bienestar general, como finalidad de la existencia humana, contribuye a subrayar el importante papel del ocio (*schole*) en el pleno desarrollo del hombre. Es necesidad para ello dedicarse a los estudios filosóficos o científicos, en una forma de actividad (*energeia*) deseable, autosuficiente y conforme a virtud que procurará al hombre su fin más alto, la felicidad. Como dice en la *Retórica*, definiendo este concepto:

> Sea, pues, la felicidad un bien vivir con *arete*, una autarquía de la vida, o la vida más agradable con seguridad, o la prosperidad de cosas y cuerpos, con poder de guardarlos y disponer de ellos, pues una de estas cosas, o varias, casi todos están de acuerdo en que es la felicidad.
>
> Aristóteles, *Retórica*, 1360 b 14,
> trad. de S. Mas Torres

Aristóteles escribe su obra política, sus *Politika biblia*, ya en una época en la que la ciudad-estado estaba siendo progresivamente sustituida por la creciente influencia de los modelos monárquicos y la tendencia a la estatalidad territorial. Ello implicaba necesariamente un cambio de orientación en su visión de la política, en cuanto concebida como la mejor forma de organización para obtener la felicidad humana. Su propuesta política pretende alcanzar una sociedad que vele por el bien común, dentro de lo que considera la sociabilidad por naturaleza de los seres humanos, que están destinados a una convivencia en la comunidad política. Su pensamiento a este respecto sigue los patrones biológicos y causales del resto de su filosofía. La virtud del individuo se perfecciona en la comunidad política, sobre la base de la noción de cooperación entre los seres humanos.

Así, desde el núcleo básico de la sociedad, la familia (*oikos*) y la estirpe (*genos*), y pasando por la agrupación tribal (*ethnos*) se desarrollan diversos modelos estatales que van en progresión hasta lograr la comunidad política (*koinonia politike*), que es el grado perfecto y que se concreta luego en diversos modelos de gobierno, como el monárquico, el oligárquico o el democrático, cada uno con sus propias características. En ese sentido, Aristóteles clasifica en un estudio empírico los diversos regímenes políticos en bloque y los valora en el grupos de los justos (*politeia, monarchia, aristokratia*) y los desviados (*demagogia, tyrannis, oligarchia*), proponiendo como modelo ideal una *politeia* moderada de clases medias que pueda lograr el ideal de la *koinonia*.

Interesa finalmente, en el pensamiento abarcador de este sabio, su faceta de tratadista del fenómeno literario en la *Poética*, con una orientación estética sobre la naturaleza mimética de la creación literaria que ha suscitado muchos comentarios acerca de la naturaleza de los géneros en la tradición literaria helénica. Una mención especial merece también su tratado sobre la *Retórica,* que ha sido el más leído e influyente en esta disciplina durante siglos, en el que clasifica los modos de persuasión y teoriza sobre el arte de la oratoria con consejos prácticos para la composición de los discursos en sus diversas fases.

El aristotelismo pervivió a la par que la Academia a lo largo de los siglos, como uno de los legados más perdurables de la civilización griega. Se trataba de una forma de ver el mundo opuesta al platonismo, como pintó simbólicamente Rafael en su famosa *Escuela de Atenas,* pero también en cierto modo complementaria a las doctrinas de su maestro Platón, como se empeñaron en ver numerosos exégetas posteriores en las escuelas filosóficas del helenismo y del imperio romano. Los escolarcas de la Academia y del Liceo, guardianes de las obras de los fundadores y de sus interpretaciones, mantuvieron esta pugna filosófica y algunos intentos de simbiosis desde los sucesores inmediatos, Teofrasto entre los peripatéticos y Espeusipo entre los platónicos, hasta el final de la antigüedad. La nómina de filósofos adscritos a ambas escuelas es demasiado amplia para tratarla aquí. Valga simplemente subrayar el enorme legado de las dos escuelas no solo en las épocas helenística y romana, sino también en la historia de las

ideas de occidente, que sigue dependiendo en cierto modo de la oscilación entre ambas orientaciones.

7. Filosofía helenística

Las escuelas de la época helenística acusan el fin de la sociedad griega tradicional y de su forma política por excelencia, la *polis*, y, aunque siguen tratando los mismos problemas, proponen diversas soluciones acordes a los nuevos horizontes de su era. La literatura filosófica del helenismo es sobre todo la historia del auge de las escuelas epicúrea y estoica, que tendrán gran predicamento en la Roma republicana y del imperio temprano, y de la prolongación del perípato y del platonismo medio. También el pitagorismo revivió en época helenística y romana: en época de Cicerón, por ejemplo, vivió el más señalado de los llamados neopitagóricos, Publio Nigidio Fígulo. Otros neopitagóricos de época romana son Moderato de Cádiz y el legendario Apolonio de Tiana, que mantuvieron vivo el ideal de «seguir al dios» (*akolouthein to theo*) del pitagorismo más místico e hicieron perdurar, a la vez, su saber numérico y musical hasta la época tardía. Pero también hay que dar cuenta de algunas escuelas que quisieron poner en duda los valores tradicionales de la sociedad griega, incluyendo las concepciones filosóficas más asentadas.

Entre las corrientes subversivas del pensamiento tradicional que se dan en el mundo helenístico hay que contar el escepticismo de Pirrón, Timón y otros autores que dudaban metódicamente de lo aceptado como verdadero por la opinión común y por los pensadores anteriores. Y ese también es el caso de los cínicos, una especie de movimiento alternativo y contracultural, basado en la divisa de «alterar la moneda en curso» (*paracharattein to nomisma*). La subversión de los valores tradicionales de la sociedad era el principal postulado de esta filosofía que se alejó tanto de las escuelas filosóficas anteriores como de las de la época helenística y también de la moral cívica tradicional, proponiendo un retorno a la naturaleza y a la sencillez. En efecto, más que una escuela filosófica en sí, el cinismo se podría definir como un movimiento cultural que abarca manifestaciones de

muy diversa índole, también literarias. No se ocupa de los desvelos especulativos de las otras escuelas filosóficas, tratando la metafísica o la lógica, sino que se constituye como una suerte de filosofía en acción. El emblema del perro, animal desvergonzado por excelencia, fue adoptado por esta secta filosófica, pues «cínico» viene de *kynikos* («perruno», su etimología más aceptada). Los cínicos harán así de la desvergüenza (*anaideia*) su consigna para denunciar la moral tradicional y someterla a una profunda crítica y revisión filosófica. Su tesis era que el hombre ya contaba con los elementos para obtener la felicidad y debía conquistar su autonomía como supremo bien. Además de este deseo de contravenir lo aceptado por convención, su praxis filosófica se aunaba con la disciplina en que se debe ejercitar el sabio (*askesis*), que se ejemplificaba en las privaciones de una vida austera y autosuficiente, indiferente ante la sociedad y según la naturaleza (*kata physin*). Sus representantes más conocidos fueron Antístenes, Diógenes de Sínope y Crates de Tebas, y hubo alguna mujer entre sus filas como Hiparquia de Tracia. La filiación socrática de esta escuela —ya hemos dicho que Sócrates tenía algo de subversivo y de cínico, como su famoso juramento «perruno» desvela— salta a la vista si se considera que Antístenes era discípulo de Sócrates y que a Diógenes se le llamaba «un Sócrates enloquecido» (*Sokrates mainomenos*). En todo caso, poco queda de su filosofía más que las anécdotas recogidas en las «vidas» de filósofos al uso, como las de Diógenes Laercio, que se suelen ejemplificar en la célebre réplica de Diógenes a Alejandro Magno, la búsqueda de un hombre en la *polis* con su famosa linterna y su no menos conocida morada en el interior de una tinaja.

Ahora repasaremos muy brevemente las principales corrientes de pensamiento de la época helenística. En primer lugar, ciertas escuelas marcan una innovación con respecto a la tradición anterior que sobreviene con el cambio del mundo clásico al helenístico y la transformación de las estructuras marcada por el cambio de la vida ciudadana. Así hay que destacar la escuela epicúrea, también llamada el Jardín (*kepos*), por la finca donde, en el año 306 a. C., fundó su escuela de filosofía el maestro Epicuro de Samos (más bien el lugar donde recibía y consolaba filosóficamente a sus amigos). La filosofía epicúrea nace con una misión liberadora frente a

lo que consideraba cuatro tremendos errores que atenazaban la existencia y la opinión de los seres humanos y que ellos cifraban en el temor a los dioses, el miedo a la muerte, el ansia del placer y la aversión al dolor, como ha estudiado Carlos García Gual. Para los epicúreos la experiencia de los sentidos es la única fuente de conocimiento y solo de acuerdo con tal experiencia se puede actuar en el razonamiento y en la vida. Intentaban dar explicaciones naturalistas a todos los fenómenos que rebasan lo natural o lo humano, en la creencia de que eran signos de diversa índole y que se podían explicar por medio de la razón. La física epicúrea se basaba en el atomismo de Demócrito, desnudo de cualquier finalidad o intervención de poderes supremos. Su filosofía, dando por sentado que el universo estaba regido por la casualidad y que los dioses no intervenían en él, estaba centrada especialmente en aspectos prácticos y sobre todo en la consecución de la felicidad mediante el bien vivir (*eu zen*) y la sabia compensación entre placeres y dolores en la vida. Como en la escuela cínica, se ponía el énfasis en la conquista de la autonomía del hombre y su despertar al conocimiento libre y verdadero frente a los errores y las falsas concepciones de la tradición mítica y religiosa. Frente a otras escuelas hedonistas, como la cirenaica, para los epicúreos los placeres eran no solo físicos sino eminentemente intelectuales y se cifraban en el balance perfecto entre cuerpo y alma en una imperturbabilidad gozosa (*ataraxia*). El naturalismo que postulaban debía liberar al hombre del terror a los dioses, pues, aunque estos existían, habitaban más allá de las turbaciones de nuestro mundo, en una serenidad perfecta y no se cuidaban de los hombres. Tampoco tenía sentido el miedo a la muerte, pues esta era solo una disolución de los elementos que casualmente habían compuesto el cuerpo y el alma. Entre sus más célebres seguidores podemos citar a Filodemo de Gádara, al romano Lucrecio o a Diógenes de Enoanda.

En segundo lugar hay que hablar del estoicismo, que se convertirá en época romana en la escuela filosófica favorita entre las clases dominantes. Fundado por Zenón de Citio, que creó su escuela en la *Stoa poikile* ateniense, de donde toma su nombre, el estoicismo se caracteriza igualmente por su énfasis en la ética y en la filosofía práctica, aunque no descuidó en absoluto la lógica y la física. Su filosofía se centra en el

ejercicio de la virtud, una *askesis* comparable a la de los cínicos, aunque, frente a estos, los estoicos valoraban el conocimiento como medio para alcanzar el fin del ser humano. Marco Aurelio pondera así el ideal de vida del hombre estoico:

> Acostúmbrate a imaginar solo aquella clase de cosas de las que, si alguien te preguntara de pronto: ¿en qué piensas?, responderías al momento y con franqueza: en esto y en esto otro, de modo que entonces quedaría claro que todo era sencillo, propicio y propio de un ser social que no se preocupa de placeres, ni por decirlo de una vez, de fantasías gozosas, rivalidad, envidia, desconfianza o de cualquiera que te haría enrojecer si revelaras que la tenías en mente. Un hombre así, que no demora ya en el encontrarse entre los mejores, es una especie de sacerdote y servidor de los dioses, se sirve de eso que habita en su interior y le vuelve incólume respecto a los placeres, invulnerable respecto a cualquier clase de dolor, incapaz de desmesura, insensible a cualquier tipo de perversidad, atleta de la prueba más importante: la de no sucumbir ante ninguna pasión.
>
> Marco Aurelio, *Meditaciones* 3, 4,
> trad. de J. Cano Cuenca

Para los estoicos, el hombre puede realizarse en este cosmos divino, como todos los seres de la naturaleza. El universo estoico es un ser vivo, supremo y divino, dotado de una sustancia y un alma, que se divide en dos principios, uno pasivo, la materia, que permanece inactivo si no se pone en movimiento, y otro activo, que llaman destino o razón suprema (logos), un poder inteligente que actúa sobre la materia. Esta razón divina actúa conforme a las leyes de su propia naturaleza y las de la naturaleza sobre la materia pasiva que gobierna, y transita por todos los elementos del cosmos, incluidos los seres vivos, en una suerte de panteísmo, de modo que todo está interconectado en una *sympatheia* global organizada racionalmente.

En general, la filosofía estoica se basa en una lógica formal, una física no dualista y una ética *kata physin* en la que se hace un especial énfasis en ciertas virtudes clave como el autocontrol, la serenidad ante las pasiones y la templanza frente a la adversidad. La práctica cotidiana de la virtud, además de acercar al hombre a la naturaleza, le pone en disposición de comprender la suprema razón (*logos*) que rige el universo. En la política, y como testimonio de una edad en la que el helenismo se había expandido por medio mundo conocido, postularon una ciudadanía universal (*kosmopoliteia*) que aceptaba a personas de diverso origen geográfico o

social e incluso a los esclavos. Esta filosofía fue, sin lugar a dudas, la más popular entre las elites del mundo helenístico y romano y entre los más famosos de los estoicos hay varios romanos como Séneca, Epicteto y el propio emperador Marco Aurelio. Cicerón era simpatizante de la escuela, aunque se mantuvo en un cierto eclecticismo compartido con otros autores que se impregnan de varias corrientes de pensamiento, buscando en el estoicismo, el aristotelismo y el platonismo medio «lo probable» (*illud probabile*). Finalmente, cabe recordar en breve la tradición helénica del eclecticismo, que seleccionaba las teorías más verosímiles de cada doctrina: sus representantes más notables son los estoicos Panecio y Posidonio, el platónico Carneades y la labor filosófica del posterior Plutarco, que trató de sintetizar diversas concepciones religiosas y filosóficas, y sobre todo a Platón y Aristóteles, empresa a la que se dedicaron parte de los sucesores de ambas escuelas en la edad romana.

8. El pensamiento en la antigüedad tardía

A modo de colofón, se deben exponer brevemente las corrientes de pensamiento dominantes durante la época tardorromana, cuando ya el cristianismo se va imponiendo poco a poco como religión oficial. La antigüedad tardía, desde finales del siglo III, fue una época de crisis —*age of anxiety*, según la afortunada expresión de E.R. Dodds— en la que proliferaron diversas corrientes de pensamiento que ponían el énfasis en la metafísica y en la salvación del alma en el más allá. Los ideales en esta época se transforman radicalmente y se fomentan ideas como la huida del mundo, el refugio en la espiritualidad, el prestigio de los sabios, ascetas y místicos de una manera que se nos antoja sin duda revolucionaria para el final del mundo antiguo. Cada vez más las corrientes ideológicas, escuelas de pensamiento y religiones, sectas o cultos mistéricos, centraban su atención en el más allá y proponían desligarse de la triste y conflictiva realidad para emprender una huida del mundo sensible en pos de algo mejor. La irrupción del cristianismo junto con la proliferación de cultos orientales, la crisis económica y de valores desde el siglo III en adelante, los

movimientos de población, las lenguas en contacto y otros factores determinantes para este momento de transición tuvieron honda influencia en la historia de las mentalidades y de las ideas en este contexto. El desarrollo del pensamiento refleja también una nueva sensibilidad y una peculiar interpretación del legado tradicional del helenismo a la luz de las nuevas corrientes filosóficas, notablemente el neoplatonismo, y de espiritualidad exacerbada característica de esta época.

Huelga decir que la crisis provocada por estos movimientos de huida del mundo tuvo lugar en un momento de profundas transformaciones económicas y sociales. Además el Imperio Romano, especialmente en su parte oriental, de lengua y cultura griegas, será el principal teatro de operaciones de la confrontación religiosa entre paganismo y cristianismo y el prolongado conflicto de poderes inherente a ese proceso. Del lado del cristianismo, los siglos IV y V suponen una época de consolidación teológica, pero también de grandes controversias en el seno de la iglesia. Hay que decir, por otro lado, que esta fue una época marcada por el prestigio social del hombre santo, con un desplazamiento de los modelos de ejemplaridad pública desde el mundo político, artístico o militar hasta el religioso: las masas de desfavorecidos ponían su mirada en un mundo prometido, divino, más allá de sus sufrimientos en este «valle de lágrimas». Las clases altas y las que querían medrar social y políticamente veían, por su parte, en el creciente influjo del cristianismo un elemento fundamental para procurarse éxitos y riquezas. No está de más recordar que esta es la época del surgimiento de los movimientos espirituales cristianos de ascetismo, huida del mundo y contacto privilegiado con lo divino: el monacato y la religiosidad personal. Los ideales de ascesis y pobreza promueven el surgimiento de figuras clave de la espiritualidad tardoantigua como los santos Antonio Abad, Atanasio de Alejandría, Pacomio o Shenoute de Atripe. Ellos representan las tendencias que aspiran a aislarse de la sociedad general mediante el eremitismo, a fundar comunidades en el páramo y cenobios entendidos como ciudades divinas, movimientos en torno a líderes carismáticos seguidos por multitudes que, según las célebres palabras de Atanasio, convirtieron «el desierto en una ciudad».

Como muestra interesante del desarrollo de las mentalidades en la civilización griega posterior, hay que terminar este breve repaso por el desarrollo del pensamiento helénico y, a la vez, este libro, exponiendo algunas notas sobre la que sin duda es la gran corriente filosófica del final de la antigüedad griega: el neoplatonismo. La Nueva Academia en época tardía servirá de base teórica al paganismo y también al cristianismo en una característica ambivalencia de la última gran doctrina filosófica de la antigüedad, que sirvió tanto al irreductible pagano Proclo como a los obispos Agustín de Hipona o Sinesio de Cirene, de diversa actitud ante la relación entre el hecho religioso y la razón. Desde una consideración que acerca a Platón a la figura de un hombre santo y a sus textos a la inspiración divina, el platonismo devino una rica corriente de pensamiento tendente al misticismo y acrecida con influencias variadas en la obra llena de matices de los filósofos neoplatónicos, que está condicionada sin duda por factores como la irrupción en escena del cristianismo, pronto la religión oficial del imperio, la mezcla de corrientes espirituales en Asia Menor y Egipto o la inseguridad y crisis de valores en una época en la que la mayoría de la población prefería cifrar sus esperanzas en otro mundo más allá de la experiencia y lejos de las tribulaciones de este. Pero *stricto sensu* neoplatonismo es un vocablo de origen moderno que sirve hoy a los estudiosos para englobar a una serie de pensadores que ejercen su actividad durante los siglos III-V, concretamente desde 244, cuando Plotino abre su escuela en Roma, hasta el cierre de la Academia de Atenas por Justiniano en 529.

A modo de resumen, se puede decir que los diferentes autores que suelen englobarse dentro de esta corriente coinciden en sostener la existencia de un principio único, fundamento de toda la realidad, lo Uno, trascendente al Ser. La realidad es concebida como una organización jerárquica en la que los diferentes estratos o niveles ontológicos producen por emanación el nivel inmediatamente inferior. De esta manera, en cada nivel persiste una presencia del principio fundante que se va debilitando en los estratos inferiores en los que aumenta el grado de concreción, multiplicidad y materialidad. Este movimiento filosófico es de una enorme variedad y procede del sincretismo de las doctrinas platónicas con las

escuelas helenísticas y otras corrientes como el gnosticismo y la tradición hermética. No obstante, el neoplatonismo no fue solo una corriente filosófica, con el paso del tiempo se convirtió en la base ideológica del paganismo y, más allá aún, intentó una síntesis de todas las religiones tolerantes con otras, sobre todo de las tendencias henoteístas, que postulaban la existencia de una divinidad única y suprema, sin rechazar por ello que pudiera haber también otras deidades de carácter menor o intermedio.

Se debe subrayar que, pese a su originalidad, los neoplatónicos no se consideraban innovadores, sino intérpretes de una tradición de pensamiento milenaria de la que Platón era el representante más destacado. Son representantes, en cierto modo, de esa «tradición de los padres» en la que los paganos cifraban su fidelidad al viejo sistema de la religión politeísta, pero esta vez en el plano filosófico, y teniendo a Platón (y en cierto modo también a Pitágoras) como precursores de aura semidivina y padres de todo su sistema de pensamiento. El fundador de la corriente, el egipcio Plotino (c. 205-270), alumno del destacado filósofo Amonio Sacas, que teorizó primero para colocar en el vértice de su metafísica al Uno trascendente, más allá del Ser. Siguiendo la doctrina de Platón, Plotino concibió la Unidad como clave de la existencia ordenada de la realidad. Aunque nunca llegó a publicar sus escritos, su alumno Porfirio de Tiro (c. 233-309) publicó y ordenó sus llamadas *Enéadas*. Con Porfirio el neoplatonismo comenzó a convertirse en la avanzadilla teórica contra el cristianismo. Su tratado *Contra los Cristianos* fue hecho quemar por los emperadores Teodosio II y Valentiniano III en el 448. Una vez que Plotino y Porfirio asentaron las bases del neoplatonismo, el alumno de este último, Jámblico de Calcidia (c. 245-325), da un giro hacia una orientación metafísica, desarrollando una interpretación de Platón a través de un procedimiento exegético, además de contribuir al estudio de los oráculos y de la teurgia como punto de encuentro entre pensamiento y tradición religiosa. El emperador Juliano (c. 331-363), llamado «El Apóstata», debe contarse entre los más entusiastas filósofos neoplatónicos, en esta última línea de Jámblico.

Cabe mencionar la escisión metodológica del neoplatonismo —según se desprende de una cita del filósofo egipcio Olimpiodoro— en dos tendencias

clave, una más racional, donde prima la exégesis platónica y su intento de armonización con el aristotelismo, la especulación científica, el estudio de la metafísica y, derivado de ello, un cierto misticismo, y otra llamémosle irracionalista, donde se acentúan los matices mánticos y teúrgicos y la faceta más sobrenatural del neoplatonismo, cercana al paganismo antiguo. Además, habrá otra subdivisión desde 410, cuando el filósofo Plutarco constituye la escuela neoplatónica de Atenas, una suerte de refundación de la Academia, en la que surgen figuras como Siriano, Proclo, Damascio y Simplicio. Por otro lado, hubo otra escuela neoplatónica, la de Alejandría, que adquiere una orientación más erudita y preocupada por problemas científicos, a la cual se adscriben pensadores como Teón, Hipatia, Hermias, Olimpiodoro y Filópono y los neoplatónicos occidentales: Macrobio, Calcidio y Boecio. De entre todos estos pensadores del último neoplatonismo destacará especialmente Proclo, que da a la Academia de Atenas su esplendor final. Proclo destacó fundamentalmente como comentador y fundador de un influyente método hermenéutico.

Por último, hay que decir que el neoplatonismo es seguramente la más notable pervivencia del pensamiento legado por la civilización griega en la historia de la filosofía occidental, por cuanto permitió el paso del platonismo a la Edad Media y al Renacimiento a través de la fusión sobre todo con el cristianismo. La teología cristiana, como se ve en las diversas controversias cristológicas que agitaron el siglo IV (la discusión trinitaria o la miafisita, por ejemplo), constituye una notable neoplatonización de la doctrina de los evangelios. Así como en la antigüedad tardía fue fundamental como base ideológica del último paganismo, hay que mencionar que también influyó decisivamente en los monoteísmos, no solo en la teología cristiana, como muestran el Pseudo-Dionisio Areopagita, Sinesio de Cirene o el citado Agustín de Hipona, sino también en la teología islámica y hebrea posteriores, como se ve en Al-Farabi, Avicena o Maimónides. Esto constituye otra prueba palpable del inmenso legado de la civilización griega a la historia de la cultura.

Cronología

Todas las referencias cronológicas siguientes se entienden a. C. Las fechas precedidas de un asterisco son aproximadas.

*1600-*1200	Cultura Micénica en la Grecia continental.
*1250-*1050	Grandes movimientos de pueblos griegos destruyen los centros micénicos de poder.
*1100-*800	Edad Oscura (solo documentación arqueológica y leyendas).
*1050-*900	Se instalan griegos en la costa occidental de Asia Menor e islas adyacentes (1.ª colonización).

Época Arcaica

776	Comienza la lista de vencedores de los Juegos Olímpicos.
*770-*540	Los griegos fundan nuevas *poleis* por todas las costas del Mediterráneo y el mar Negro (2.ª y gran colonización).
*750-*650	Como resultado de la introducción del alfabeto se fija por escrito el texto de los *poemas homéricos* (*Ilíada* y *Odisea*).
*720-*600	Mediante dos largas guerras, Esparta somete el territorio de Mesenia.
c. 620	Safo de Lesbos.
*600	Máximo esplendor de Esparta (en su modelo político, y en el arte, la literatura y la música).
594	Leyes de Solón en Atenas (primeros cimientos de la democracia).
*585-545	Florecen Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes.
*550	Fundación de la Alianza Espartana o Liga del Peloponeso, liderada por Esparta.
c. 544	Nacimiento de Heráclito de Éfeso.
*530	Pitágoras en Magna Grecia.
c. 525	Nacimiento de Esquilo.
c. 518	Nacimiento de Píndaro de Tebas.
508-501	Reformas de Clístenes en Atenas (democracia moderada).

Época Clásica

495	Nacimiento de Sófocles.
490	Victoria de los atenienses en la llanura de Maratón contra los persas enviados por Darío I (1.ª Guerra Greco-persa).
481	Creación de una alianza griega contra la nueva amenaza persa (construcción de la gran flota ateniense).
484	Nacimiento de Eurípides.
480	Victoria de la flota griega en Salamina sobre los persas (2.ª Guerra Greco-persa).
480	Nace Heródoto.
480-430	La llamada «Pentecontecia» (según Tucídides, el auge de Atenas en esos 50 años empuja a Esparta a la guerra).
477	Creación de la Primera Liga Marítima o Liga de Delos (inicio de la hegemonía de Atenas sobre los griegos).
472	*Los persas* de Esquilo recibe el primer premio en el concurso dramático, Pericles es su *choregos*.
*460-*400	Vida del historiador Tucídides, gran narrador de la Guerra del Peloponeso.
*464	Sublevación de los ilotas en Esparta (3.ª Guerra mesenia).
462	Reformas de Efialtes en Atenas (democracia radical).
448-431	Construcción del Partenón y de los propileos en la acrópolis ateniense.
*448	Nace el poeta Aristófanes, máximo representante de la farsa satírica político-social (Comedia Antigua).
c. 444-429	Heródoto, *Historias.*
442 a. C.	*Antígona* de Sófocles.
431-404	Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta (y sus respectivos aliados).
430	Se declara la peste en Atenas; muerte de Pericles.
427	Nacimiento de Platón.
c. 425	Aristófanes obtiene el primer premio cómico con su obra *Acarnienses.*
c. 421	Sófocles, *Edipo Rey.*
407-405	Muertes de Eurípides (407/6?) y Sófocles, a pocos meses de diferencia (alrededor de 406 a. C.). Puesta en escena póstuma de las obras de Eurípides *Bacantes* e *Ifigenia en Áulide*. Aristófanes, en *Las ranas*, homenajea a los trágicos.
404-371	Hegemonía de Esparta en la Grecia continental.
399	Muerte de Sócrates.
387	Fundación de la Academia de Platón.
385	Muerte de Aristófanes.
384	Nacimiento de Demóstenes y Aristóteles.
377	Creación de la Segunda Liga Marítima liderada por Atenas.
371 y 362	Victorias de Tebas sobre Esparta en Leuctra y en Mantinea.
371-362	Hegemonía de Tebas en la Grecia continental.
369	Mesenia se independiza de Esparta y crea su propio estado (inicio de la decadencia espartana).
347	Muere Platón.
338	Victoria de Filipo de Macedonia sobre los griegos en Queronea.

336	Muerte de Filipo de Macedonia y proclamación de su hijo Alejandro como sucesor.

Época Helenística

334-330	Expedición de Alejandro Magno contra Darío III de Persia (batallas de Gránico, Iso y Gaugamela).
330-327	Conquista del Asia Central dominada por los persas.
327-325	Expedición a la India.
c. 325	Calístenes, historiador de Alejandro.
323	Muerte de Alejandro Magno en Babilonia.
323-281	Luchas de los sucesores de Alejandro Magno (los diádocos) entre sí por la sucesión.
323	Fin del poder marítimo de Atenas, y temporalmente también de su democracia.
322	Muerte del filósofo Aristóteles, fundador del Liceo, y del orador Demóstenes.
c. 307	Biblioteca de Alejandría.
291	Muerte de Menandro, el poeta dramático creador de la comedia de caracteres (Comedia Nueva).
270	Muere Epicuro.
235-222	Bajo el liderazgo del rey Cleómenes III, Esparta intenta una reforma interna (derrota frente a macedonios y aqueos).
229	Atenas proclama su autonomía, así como su neutralidad frente a los grandes poderes del Mediterráneo.
203	Nace Polibio de Megalópolis, historiador.
192	Esparta entra en la Liga Aquea.
149-146	El reino macedonio se convierte en provincia romana. Tras la destrucción de Corinto y la disolución de la Liga Aquea, Grecia se convierte en territorio romano. Tanto Atenas como Esparta adquirieron el estatus de *civitas libera*: carecían de soberanía, pero eran autónomas.

Época Imperial Romana

Todas las referencias cronológicas siguientes se entienden d. C.

40	Nace Dion Crisóstomo, orador, escritor, filósofo e historiador. Muere Filón de Alejandría.
c. 45	Nace Plutarco de Queronea.
115	Nace Pausanias, autor de la *Descripción de Grecia*.
117	Nace Elio Arístides, sofista.
117-138	Adriano, emperador filoheleno.

160	Luciano de Samósata.
161-180	Reinado de Marco Aurelio, emperador filósofo.
c. 170	Nace Lucio Flavio Filóstrato, sofista.
240	Nace el filósofo Jámblico.
250	Plotino abre su escuela en Roma. Comienza el llamado «neoplatonismo».
285-305	Reinado de Diocleciano e instauración de la tetrarquía, con nuevo peso para el oriente helenizado.
304	Muere Porfirio.
313	El emperador Constantino redacta una *epistula* muy favorable para los cristianos («Edicto de Milán»).
330	Constantino traslada la capital a Constantinopla.
363	Muere el emperador Juliano el Apóstata.
392	Teodosio toma duras medidas legislativas contra la religión griega tradicional.
395	División definitiva entre el Imperio de oriente y de occidente con la muerte de Teodosio.
410	Roma saqueada por los galos.
415	Muerte de la neoplatónica Hipatia de Alejandría.
470	*Floruit* del poeta Nono de Panópolis.
527-565	Reinado de Justiniano. En 529 se produce el cierre de la Academia de Atenas, fecha simbólica y convencional para el final de la antigüedad.

Breve bibliografía

Esta bibliografía, que obviamente no pretende ser más que una primera orientación, combina libros utilizados con recomendaciones bibliográficas para leer más sobre los diez ejes temáticos expuestos en las páginas anteriores.

Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014): *Historia del pensamiento político griego*. Madrid: Trotta.

— y — (2013): *La Grecia Clásica*. Historia Universal National Geographic, vol. 7. Barcelona: RBA.

Barceló, P. (2004): *Breve Historia de Grecia y Roma*. Madrid: Alianza Editorial.

Bermejo Barrera, J.C. (1979): *Introducción a la sociología del mito griego*. Madrid: Akal.

Blanco Freijeiro, A. (2011): *Arte Griego*. Estudio preliminar de P. León. Madrid: CSIC.

Blázquez, J.M., López Melero, R. y Sayas Abengoechea J.J. (1989): *Historia de Grecia Antigua*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Blundell, S. (1995): *Women in Ancient Greece*. Londres.

— (1998): *Women in Classical Athens*. Londres: Bloomsbury Academic.

Boehringer, S. (2007): *L'homosexualité feminine dans l'Antiquité Grècque et romaine.* París: Belles Lettres.

Bowersock, G.W. (1990): *Hellenism in Late Antiquity*. Michigan: Ann Harbor.

— (1969): *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Bowra, C.M. (1968): *Tradition and design in the Iliad*. Oxford: Oxford University Press.

— (1970): *La Atenas de Pericles*. Madrid: Alianza Editorial.

Bowra, C.M. (2008): *Historia de la Literatura Griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2008): *Introducción a la Literatura Griega*. Madrid: Gredos.

Brisson, L. (2005): *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: Abada Editores.

Burckhardt, L. (2008): *Militärgeschichte der Antike*. Múnich: Beck.

Burkert, W. (2007): *Religión Griega. Arcaica y Clásica*. Madrid: Abada Editores.

Calasso, R. (1994): *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Madrid: Anagrama.

— (2002): *La literatura y los dioses*. Madrid: Anagrama.

Cartledge, P. (1993): *The Greeks. A portrait of self and others*. Oxford: Oxford University Press.

— (2009): *Ancient Greece. A History in Eleven Cities*. Oxford: Oxford University Press.

Carlier, P. (2005): *Homero*. Madrid: Akal.

Connelly, J.B. (2007): *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Díaz Lavado, J.M. (2002): «La educación en la Antigua Grecia», en C.M. Cabanillas Nuñez y J.A. Calero Carretero, *Actas de las III*

Jornadas de Humanidades Clásicas, Almendralejo 2001, pp. 93-114. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Di Donato, M. y Teja, A. (1989): *Agonistica e ginnastica nella Grecia Antica*. Roma: Edizioni Studium.

Dodds, E. R. (2010): *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza Editorial.

Domínguez Monedero, A. J. (1991): *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)*. Madrid: Editorial Síntesis.

— (1996): *Los griegos en la Península Ibérica*. Madrid: Arco Libros.

— y Pascual, A. (2006): *Atlas histórico del mundo griego antiguo*. Madrid: Editorial Síntesis.

Fehr, B. (1984): *Die Tyrannentöter oder: Kann man der Demokratie ein Denkmal setzen?* Fráncfort: Fischer.

Fernández Nieto, F. J. (1989): *Grecia en la primera mitad del siglo IV*. Madrid: Akal.

Finley, M. (1983): *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Barcelona: Editorial Crítica.

Flacelière, R. (1993): *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

Flaig, E. (2010): «Olympiaden und andere Spiele "immer der Beste sein"», en E. Steinhölkeskamp y K. J. Hölkeskamp (eds.), *Die Griechische Welt. Erinnerungsorte der Antike*. Múnich: C. H. Beck.

Foley, J. M. (2005): *A Companion to Ancient Epic. Blackwell Companions to Ancient World*. Oxford: Blackwell.

Fränkel, H. (1993): *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Madrid: Antonio Machado.

García Gual, C. (2002): *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2004): *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2006): *Historia, novela y tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2013): *El imperio de Alejandro*. Historia Universal National Geographic, vol. 9. Barcelona: RBA.

García Gual, C. y Guzmán Guerra, A. (eds.) (1995): *Antología de la Literatura Griega (ss. VIII a. C.– IV d. C.)*. Madrid: Alianza Editorial.

— e Imaz, M. J. (1987): *La filosofía helenística: éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Cincel.

García López, J. (1992): «Tragedia griega y religión», *Minerva: Revista de filología clásica* 6, 37-60.

Gil, L. (1963): *Introducción a Homero*. Barcelona: Ediciones Guadarrama.

Gómez Espelosín, F. J. (1998): *Introducción a la Grecia Antigua*. Madrid: Alianza Editorial.

Gomperz, T. (2000): *Pensadores griegos*. Barcelona: Herder.

Gregory, J. (2005): *A Companion to Greek Tragedy*. Blackwell Companions to the Ancient World, Oxford: Blackwell.

Gschnitzer, F. (1987): *Historia social de Grecia. Desde el Período Micénico hasta el Final de la Época Clásica*. Madrid: Akal.

Guthrie, W. K. C. (1994): *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Editorial Gredos.

— (2003): *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica 2003.

Guzmán Guerra, A. (2005): *Introducción al teatro griego*. Madrid: Alianza Editorial.

—, Guzmán Gárate, I.; Gómez Espelosín, F.J. (2005): *Grecia, mito y memoria*. Madrid: Alianza Editorial.

Hamilton, E. (2002): *El camino de los griegos*. Madrid: Turner.

Hanson, V.D. (1989): *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece.* Nueva York: *A. Knopf.*

— (1995): *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. Berkeley: University of California Press.

Harris, H.A. (1964): *Greek Athletes and Athletics*. Londres: Hutchinson.

Harrison, A.R.W. (1968-1971): *The Law of Athens, I: The Family and Property; II: Procedure.* Oxford: Hackett.

Harrison, J.E. (1903): *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press [reimpr. Princeton University Press, 1991].

Hartmann, E. (2002): *Heirat, Hetärentum und Konkubinat im klassischen Athen*, Fránkfort: Campus Verlag.

Hernández de la Fuente, D. (2008): *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2014): *Vidas de Pitágoras*. Gerona: Ediciones Atalanta (2.ª ed.).

Iriarte Goñi, A. (1996): *Democracia y tragedia*. Madrid: Akal.

— (2007): «La institución de la Xenía: pactos y acogidas en la antigua Grecia», *Gerión*, 25, n.º extra 1, 197-206.

Jaeger, W. (1995): *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

— (2007): *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Jones, N.F. (1999): *The Associations of Classical Athens: The Response to Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

— (2004): *Rural Athens Under the Democracy*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Keegan, J. (2014): *Historia de la Guerra.* Madrid: Turner.

Kirk, G.S. (1965): *Homer and the Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kitto, H.D.F. (1962): *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.

Lacey, W.K. (1968): *The Family in Classical Greece*. Londres: Thames and Hudson.

Lefkowitz, M.R. y Fant, M.B. (1982): *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lesky, A. (2009): *Historia de la literatura griega*. Madrid: RBA.

Lewis, S. (2002): *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*. Londres: Routledge.

López Melero, R. (1997): *Filipo, Alejandro y el mundo helenístico*. Madrid: Arco Libros.

— (2009): *Así vivieron en la Grecia antigua. Un viaje a nuestro pasado*. Madrid: Grupo Anaya.

— (2011): *Breve historia del mundo antiguo*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Martínez García, O. (2013): *Los orígenes de Grecia*. Historia Universal National Geographic, vol. 6. Barcelona: RBA.

Mas Torres, S. (2003): *Historia de la filosofía antigua*. Grecia y el helenismo. Madrid: UNED.

Melero Bellido, A. (1978): «La evolución del pensamiento religioso griego». *Estudios clásicos*, tomo 22, n.º 81-82, 87-110.

Miller, S.G. (2004): *Areté. Greek Sports from Ancient Sources*. Oakland: California University Press.

Millet, P. (1983):«Maritime Loans and the Structure of Credit in Fourth-Century Athens», en P.D.A. Garnsey; M.K. Hopkins; C.R. Wittaker (eds.) *Trade in the Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.

Mondolfo, R. (2003): *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.

Neils, J. (2011): *Women in the Ancient World*. Londres: The British Museum Press.

Nestle, W. (1975): *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta Luciano*. Barcelona: Ariel.

Page, D. (1955): *The Homeric Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.

Parry, M. (1971): *The making of homeric verse*. Oxford: Oxford University Press.

Patterson, C.B. (1998): *The Family in Greek History.* Cambridge (Massachusetts) / Londres: Harvard University Press.

Pomeroy, S.B. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Akal (ed. orig. 1975).

Pringsheim, F. (1950): *The Greek Law of Sale*. Viena: H. Böhlau.

Reardon, B.P. (1971): *Les courants littéraires grecques du II et III siècles après J.C.* París: Les Belles Lettres.

Rodríguez Adrados, F. (1966): *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1975): *La democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial.

Rohde, E. (1994): *Psyche*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Rouillard, P. (2009): «Greeks and the Iberian Peninsula», en Michael Dietler y Carolina López-Ruiz (eds.) *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, pp. 131-151.

Scanlon, T.F. (2002): *Eros and Greek Athletics*, Oxford: Oxford University Press.

Schadewaldt, W. (1987): *Ilias studien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schaps, D.M. (1979): *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edimburgo: Edinburg University Press.

Schlegel, F. (1966): *Sobre el estudio de la poesía griega*. Madrid: Akal.

Schmitz, W. (2007): *Haus und Familie im antiken Griechenland*. Múnich.

Signes Codoñer, J. (2004): *Escritura y literatura en la Grecia arcaica.* Madrid: Akal.

Sorking Rabinowitz, N. (2002): «Excavating Women's Homoeroticism in Ancient Greece. The Evidence from Attic Vase Painting». En N. Sorking Rabinowitz y L. Auanger, *Among Women. From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*. Austin: The University of Texas Press.

Swaddling, J. (1980): *The Ancient Olympic Games*. Londres: The British Museum.

Teja, R. (1997): *Las Olimpiadas Griegas*. Madrid: Santillana.

Todd, S.C. (1993): *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press.

Vernant, J.P. (1973): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Arial.

Wender, D. (1984): «Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist», en J. Peradotto y J. P. Sullivan, *Women in the Ancient World: The Arethusa Papers*. Nueva York: SUNY Press.

Wilcock, M. (1976): *Companion to the Iliad*. Chicago: University of Chicago Press.

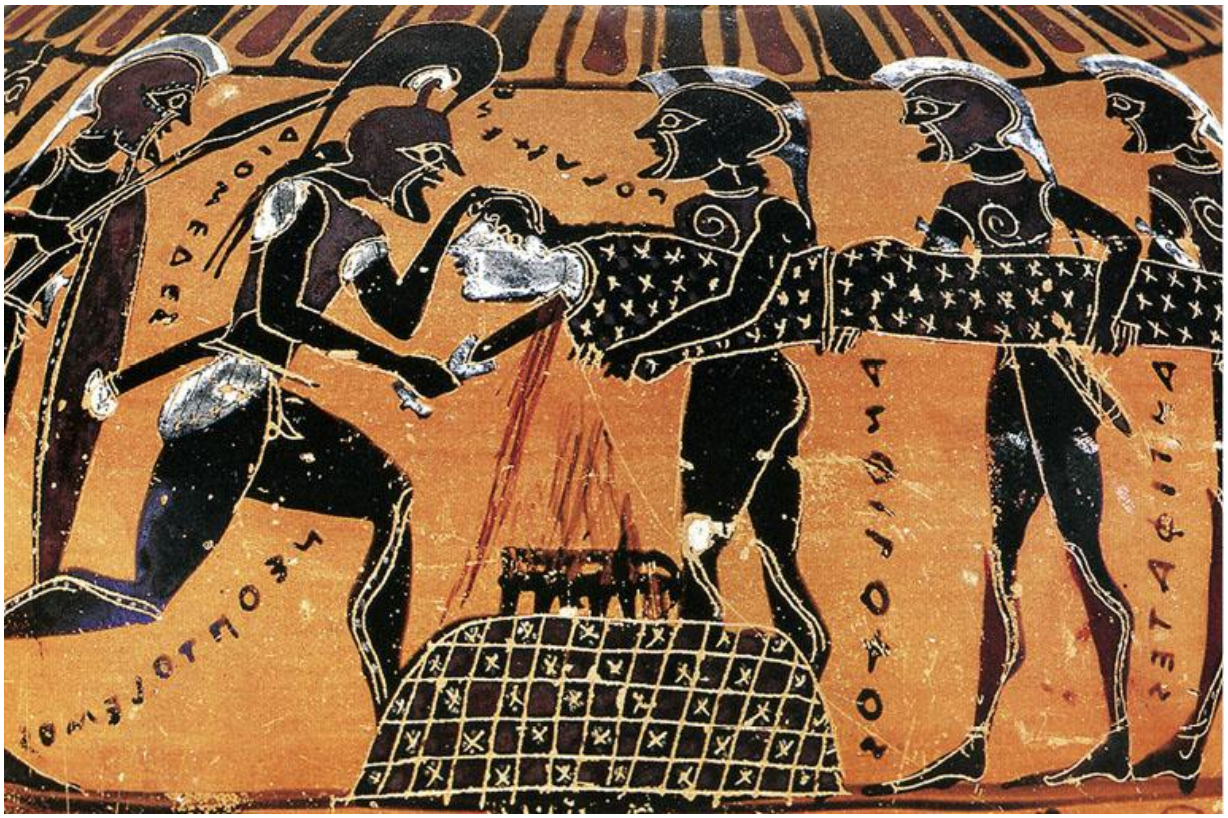
Archivo fotográfico

1. Hoplita griego a punto de dar muerte a un arquero persa. Tondo de la llamada «copa de Edimburgo», una *kylix* del Pintor de Triptólemo (hacia 480 a. C., Atenas, Museo Arqueológico Nacional), que se decora por el exterior con hoplitas luchando con arqueros persas montados. Es un motivo característico de la época de las guerras greco-persas. Pero la representación es

convencional, no realista. El persa esgrime una espada igual que la del hoplita simulando un combate singular entre dos hoplitas, pero se identifica como no griego por el arco y el carcaj, además del gorro frigio y la malla que le cubre todo el cuerpo. El hoplita no está vestido para el combate sino más bien en traje de parada, igual que en las estelas funerarias: no lleva la coraza de bronce sino la de cuero que iba debajo, y un quitón corto de lino (fig. 36).

2. a y b. Griegos y persas. Enócoe ática del Pintor de Triptólemo (hacia 460 a. C., Hamburgo, Museum für Kunst und Gewerbe). «Soy Eurimedonte» dice el griego totalmente desnudo y con la clámide (fig. 58) anudada al cuello (a); «estoy doblegado» dice el persa totalmente cubierto (b) y representado como un bárbaro que hace con las manos el gesto de rendición, al tiempo que se dispone a ser sodomizado por el griego. De ese modo manifiesta este su dominio: doblegando al afeminado con su virilidad. En el 469 a. C. se había producido junto al río Eurimedonte la victoria de la liga de Delos contra los persas.

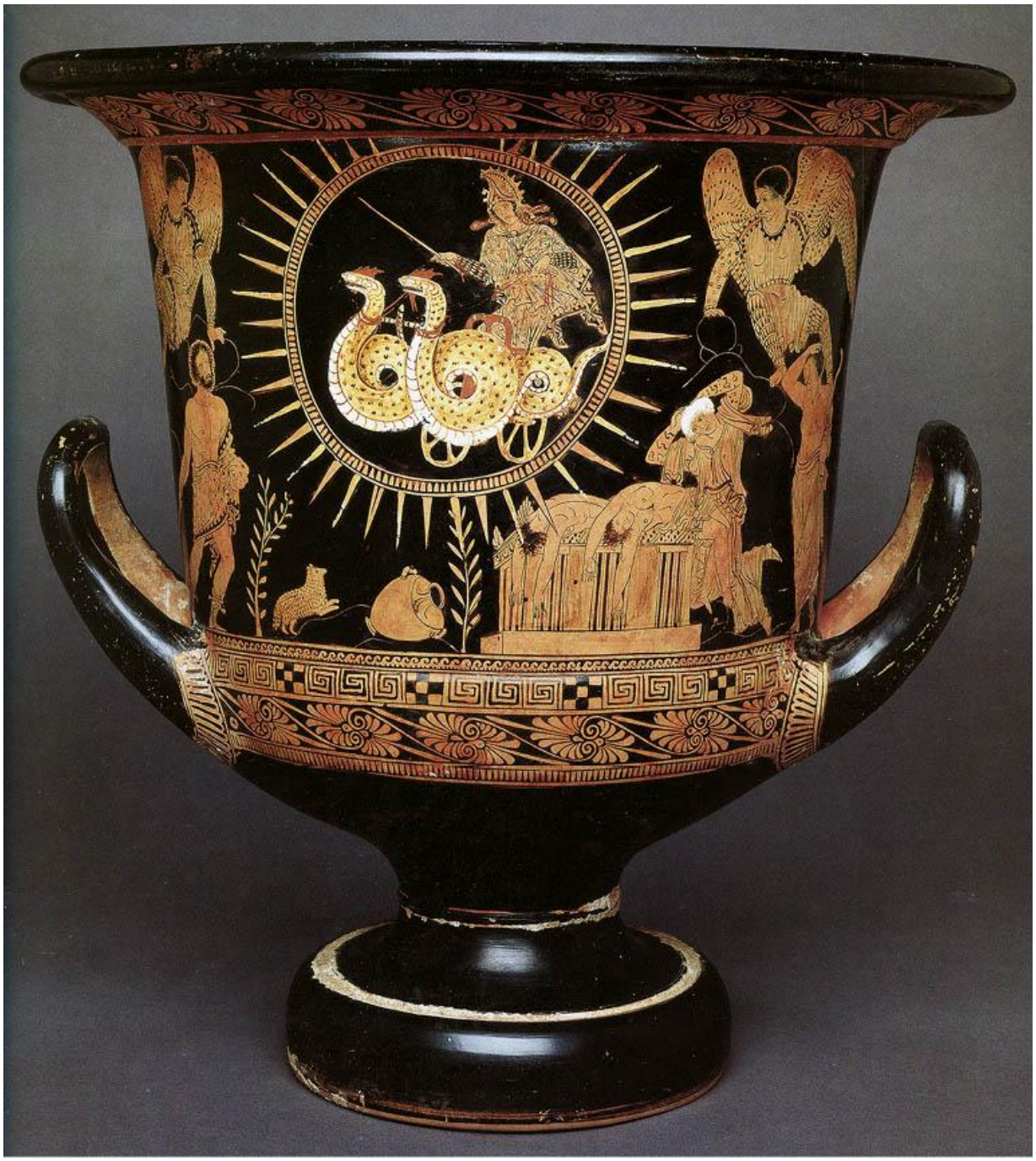
3. Eneas sacando de la Troya recién conquistada a su anciano padre Anquises sobre los hombros. Enócoe ática (520-510 a.C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). Como muestra la cerámica ática de figuras negras, en la época pisistrátida se desarrolló un gran interés por los mitos de la epopeya contenidos en la *Ilíada*, la *Odisea* y otros muchos poemas que solo conocemos por referencias. Aunque alternando con otras temáticas, ese interés se perpetúa en la cerámica de figuras rojas. Los personajes se muestran con armamento y atuendo contemporáneos, lo que facilita, a quien los contempla, una identificación con su propia circunstancia. Eneas funciona como prototipo de la piedad filial.



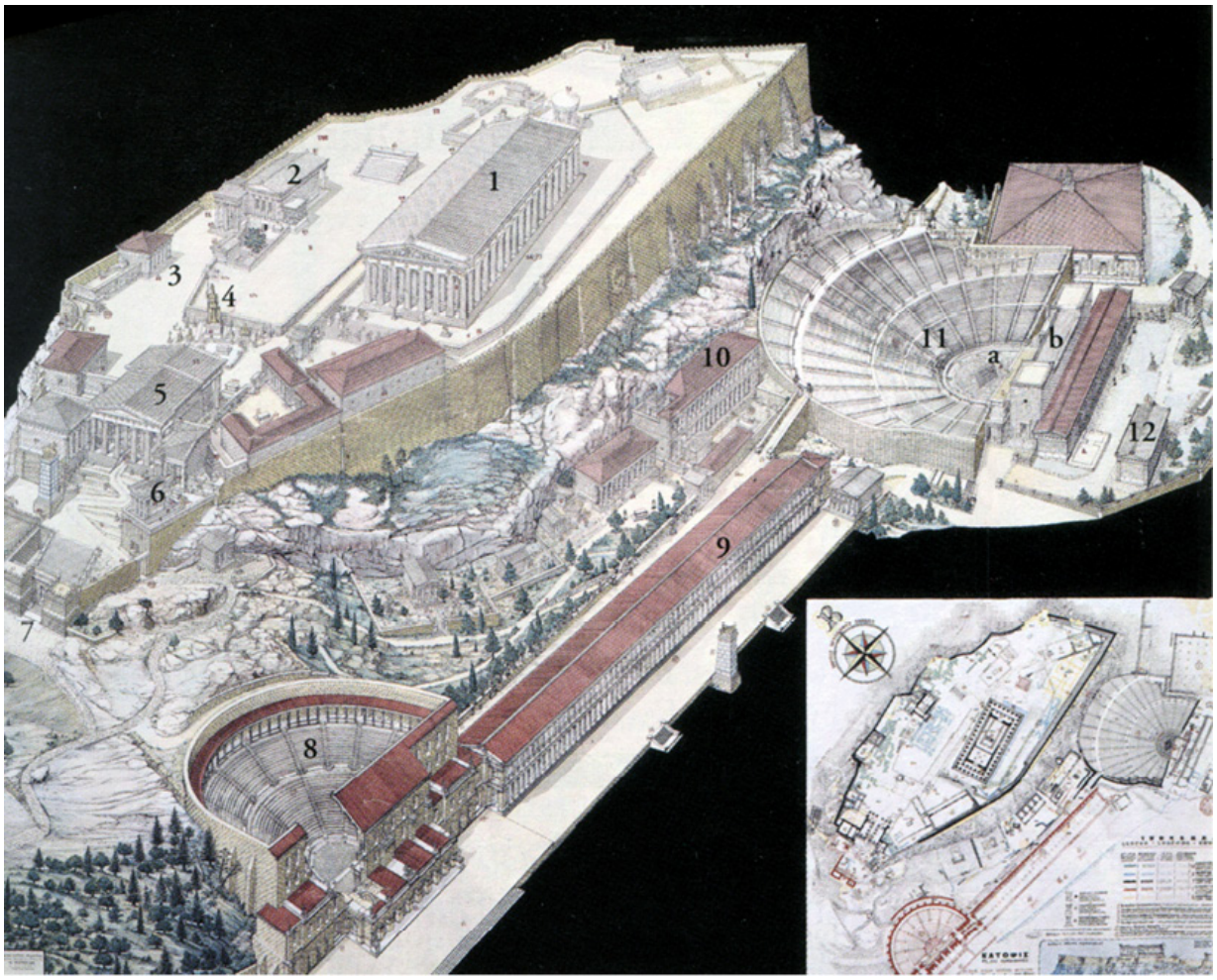
4. Sacrificio de Políxena llevado a cabo por Neoptólemo sobre la tumba de su padre Aquiles, según la tradición de la muerte de la joven troyana seguida por Eurípides en su tragedia *Hécuba*. Esta escena aparece en un ánfora ática (570-550 a. C., Londres, British Museum) del tipo «tirreno», que se fabricaba para su exportación a Etruria, lo que explica su singularidad. Era el modo como se sacrificaba sobre los altares a las víctimas animales, pero los griegos evitaban esas imágenes, prefiriendo representarlas en un momento previo (fig. 48). Las inscripciones identifican a otros héroes famosos sitiadores de Troya.

5. En presencia de Atenea, protectora de los héroes, el bebé Heracles revela su naturaleza semidivina (por la paternidad de Zeus) al estrangular con sus manitas a las dos serpientes que hacen huir a su hermano mellizo Ificles y reaccionar horrorizados a los padres oficiales de ambos, Anfitrión y Alcmene. *Kalpis* ática atribuida al Pintor de Nausícaa (460-450 a. C., Nueva York, Metropolitan Museum of Art).

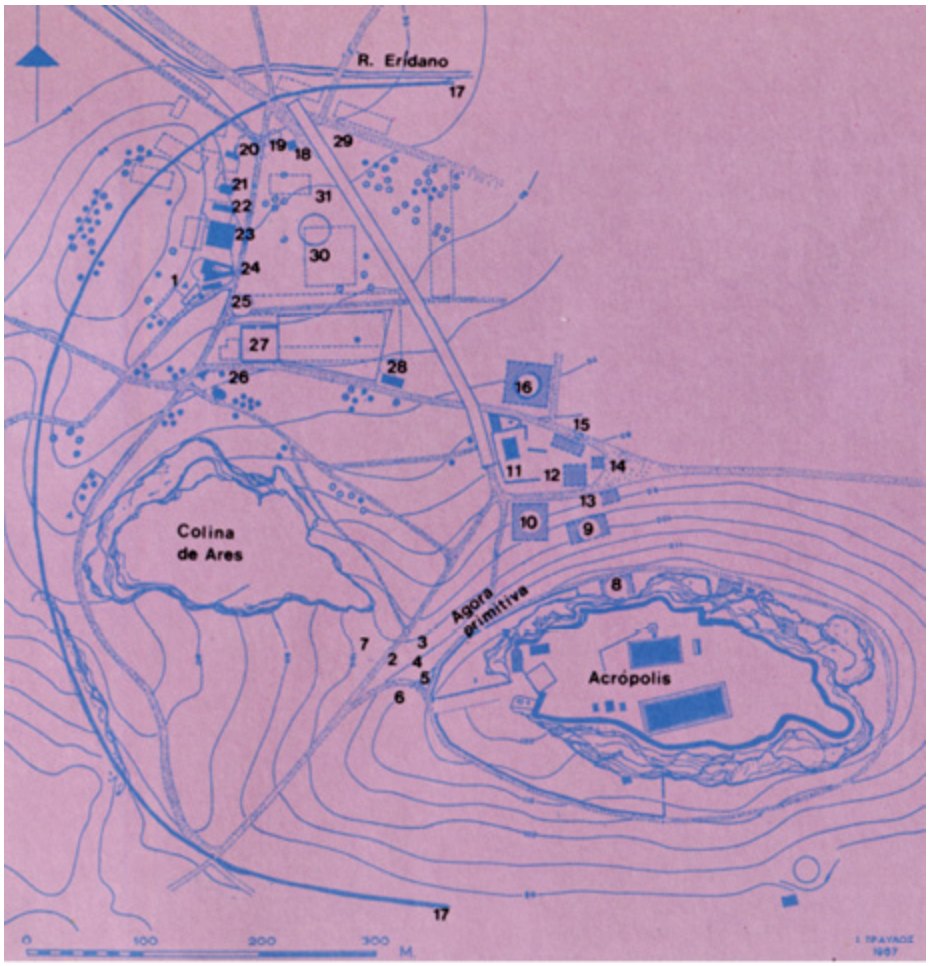
6. Heracles contra Gerión. Ánfora suditálica de las llamadas calcidias (hacia 530 a. C., Londres, British Museum). En el décimo de sus doce *athloi* («trabajos») y el único situado en la Península Ibérica, vence el héroe Heracles al gigante tricórpore Gerión. El pintor lo representa aquí, de forma magistral, como un hoplita con tres cabezas que muestran el cuerpo en tres diferentes posturas del combate, la última, la de la derrota.



7. La venganza de Medea de acuerdo con la tragedia de Eurípides estrenada en el 431 a. C. Crátera suditálica de cáliz atribuida al pintor Polícoro (hacia 400 a. C., Cleveland, Institute of Fine Art). Después de haber dado muerte a sus hijos, cuyos cadáveres reciben el duelo de la vieja nodriza y el *paidagogos*, huye Medea, con su vestimenta oriental, en el carro de su abuelo Helio («Sol», como muestra el nimbo de rayos que lo rodea) tirado por dos dragones. El padre de los niños, Jasón, camina hacia la casa ignorante de todo, aunque su perro ya se ha puesto en guardia. Los espíritus vengadores, las Erinias, presiden la escena.

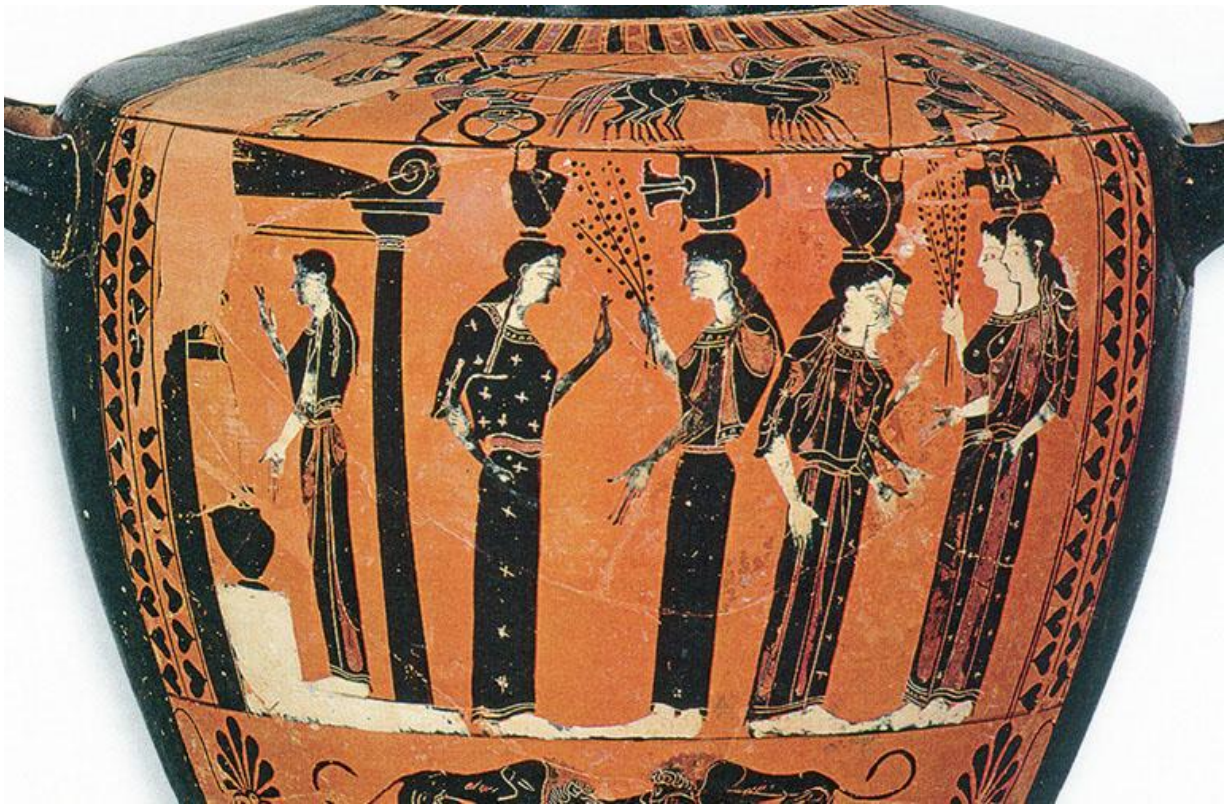


8. Plano y recreación de la Acrópolis de Atenas (siglos V-II a. C.): 1. Partenón; 2. Erecteón; 3. Casa de las *arrhephoroi*; 4. Estatua de la Atenea *Promachos*; 5. Propíleos; 6. Templo de la *Nike* Áptera; 7. Puertas de Beulé; 8. Odeón de Herodes Ático; 9. Estoa de Eumenes; 10. Templo de Asclepio; 11. Teatro de Dioniso con la *orchestra* (a) y la *skene* (b); 12. Templo de Dioniso.

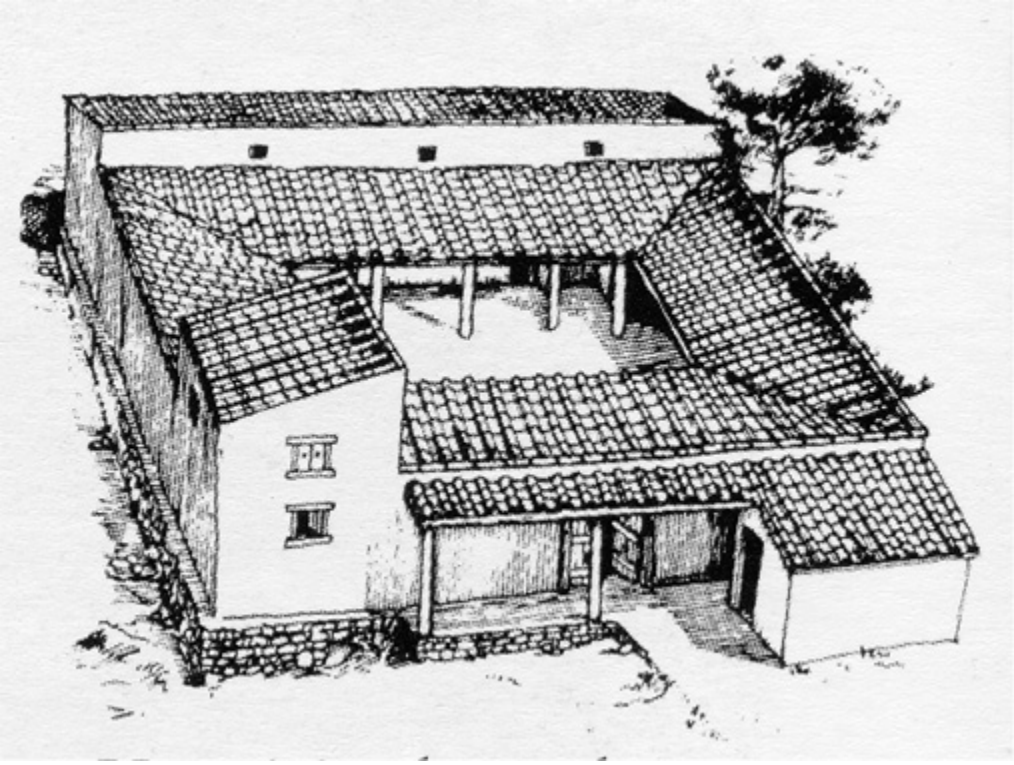


9. Plano de Atenas con el Ágora y la Acrópolis (siglo VI a. C., según J. Travlos): A. RESTOS SEPULCRALES: 1. Cercado de tumbas. B. ÁGORA PRIMITIVA (la llamada ágora de Teseo). Esas construcciones se llevaron a cabo hasta finales del siglo VII a. C. e incluían pequeños santuarios y edificios públicos: 2. Santuario de Biante; 3. Santuario de Afrodita *Pandemos*, en cuyo recinto se reunía la *ekklesia*; 4. Santuario de Gea *Kourotrophos* («Tierra Madre»); 5. Santuario de Deméter *Chloe*; 6. Ciloneo; 7. Bucigio; 8. Santuario de Aglauro; 9. Anaceo; 10. Tesmoforión; 11. Eleusinio; 12. Pritaneo; 13. Bucoleo (sede del arconte *basileus*); 14. Epiliceo (sede del arconte *polemarchos*); 15. Tesmoteteo (sede de los arcontes *thesmothetai*); 16. Heliea (lugar de reunión de los tribunales de justicia). C. ÁGORA PISISTRÁTIDA Y CLISTÉNICA: 17. Muralla del s. XI a. C.; 18. Altar de los doce Dioses; 19 Leocorio (?); 20. Santuario de Zeus *Eleutherios*; 21. Templo de Apolo *Patroios*; 22. Templo de la Madre de los Dioses; 23. Viejo *Bouleuterion*; 24. Pritaneo; 25. Mojón del Ágora; 26. Santuario triangular; 27. Santuario de Teseo; 28. *Enneacrounos* (Fuente de los Nueve Caños); 29. *Dromos*; 30. *Orchestra*; 31. Monumento de los Tiranicidas.

10. Templo de la *Nike* Áptera (una «Victoria no alada», para que nunca abandonara la ciudad, según Pausanias). En el lugar desde el que se habría arrojado al mar el rey ateniense Egeo, al ver aproximarse el barco de su hijo Teseo con las velas negras, había un altar de culto desde el siglo VI a. C.; pero, tras la victoria sobre los persas en 480-479, los atenienses erigieron allí mismo este templo jónico, con la pequeña *cella* (*naos*) que albergaba la imagen. Tenía una sacerdotisa, que desde el 450 a. C. era elegida por sorteo entre todas las ciudadanas atenienses.



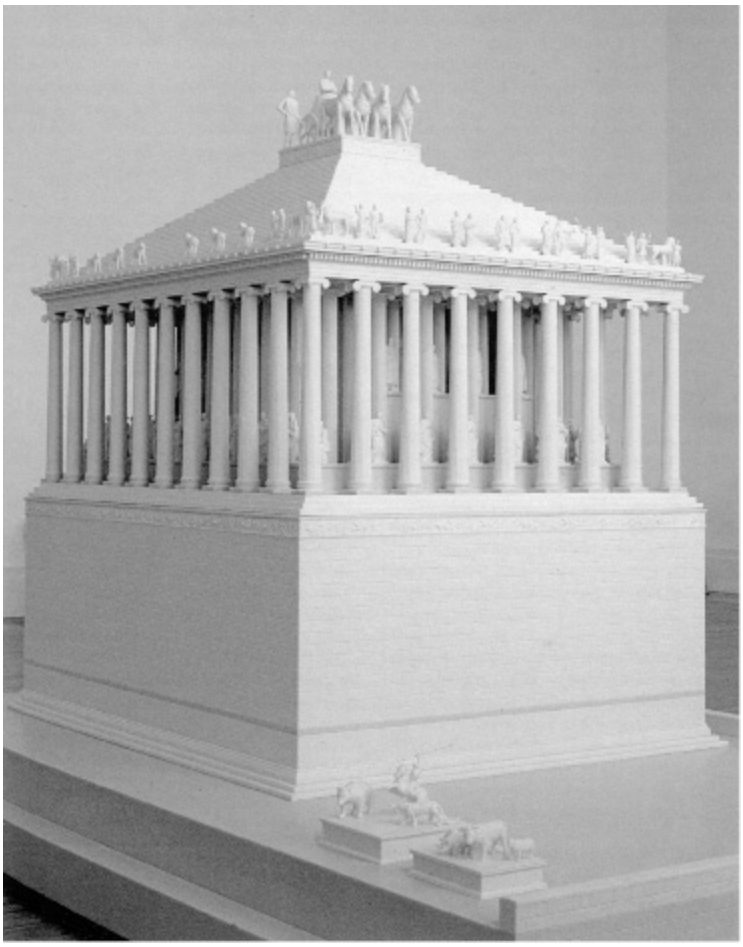
11. Una de las fuentes monumentales construidas por los Pisistrátidas en Atenas dentro de su gran programa edilicio. Hidria ática (hacia 530 a. C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). En otros vasos vemos que tenían varios caños en una construcción rematada por un frontón. La búsqueda de agua era una ocasión frecuente para la salida del *oikos* de las mujeres atenienses, y las fuentes, igual que las necrópolis, constituían para ellas un lugar de encuentro. Solían hacerlo en compañía, tal y como se las ve a aquí, con unas hidrias que medían medio metro cargadas en la cabeza; tenían dos pequeñas asas para levantarlas y una tercera más grande para sujetarlas al volcar el agua.



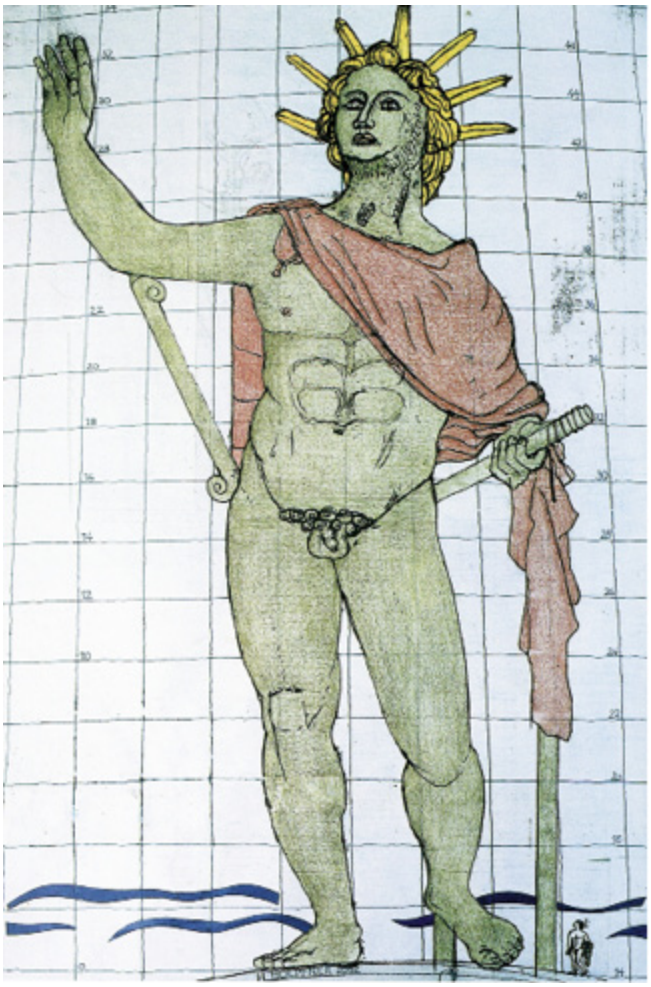
12. Reconstrucción de una casa de la *polis* ateniense (siglo IV a. C.). La vivienda se organiza en torno a un patio central, donde se encuentra el altar doméstico, y solo se abre al exterior por la puerta de acceso, aunque tiene alguna pequeña ventana en la parte alta. En los barrios urbanos, esas casas iban adosadas, y, como el solar era más pequeño, la planta alta tendía a ser tan grande como la baja. Junto a la entrada estaba el andrón, una pieza destinada a los encuentros de los varones.

13. Uno de los llamados «platos de pescado» de cerámica suditálica (360-330 a. C., Londres, British Museum), decorado, como es habitual, con diversas especies marinas de uso culinario: en este caso, un sargo, un calamar y una raya. La cavidad central, que formaba a su vez una especie de pedestal, parece destinada a contener aceite o salsa. Por ser un plato plano se le llamaba *pinax* o *pinakion* (tablilla). El tipo aparece ya en la cerámica minoica (segundo milenio a. C.), pero no se decora de ese modo hasta finales del siglo V a. C. en Atenas, aunque su producción en masa corresponde a los griegos de las colonias de la Magna Grecia.

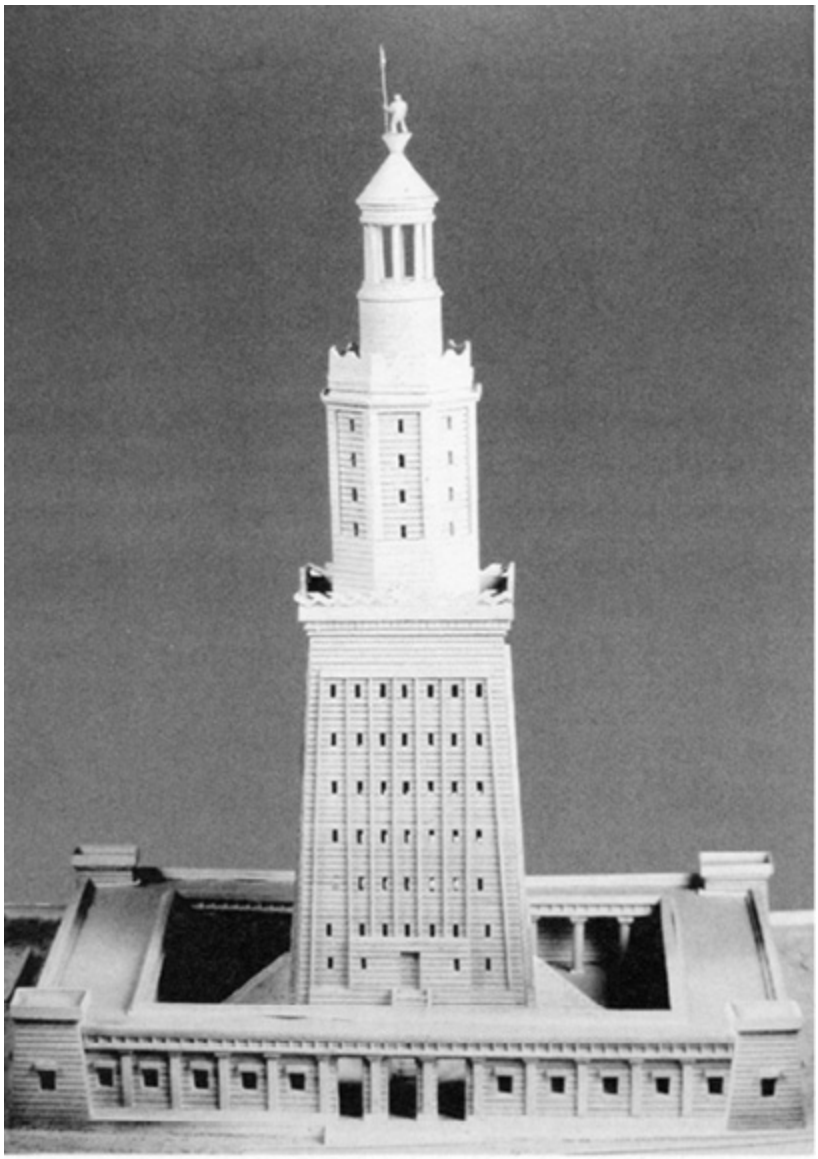
14. Escena de despedida ritual del guerrero. *Stamnos* (recipiente para mezclar el vino con agua de menor capacidad que la crátera, fig. 63a) ático (hacia 430 a. C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). Armado como un hoplita, el esposo y cabeza del *oikos* sujeta una *phiale* (plato hondo, utilizado, como la *patera*, para hacer libaciones) mientras la esposa, haciendo ademán de cubrirse con el manto como gesto convencional de pudor, tiene en su mano izquierda la enócoe con la que echa el vino en la *phiale* para practicar ese ritual. El anciano padre y su esposa también participan en la ceremonia de despedida.



15. Mausoleo de Halicarnaso. Maqueta de la colección privada de Wolfram Hoepfner. La obsesión del rey Mausolo II, que reinó en esa *polis* minorasiática a mediados del siglo IV a. C. como vasallo del rey persa, por ennoblecer su sepultura construyendo un edificio de enormes proporciones inmortalizaría su nombre propio convirtiéndolo en uno común para este tipo de monumentos funerarios. El edificio, de 45 metros de altura, se encargó a los arquitectos Sátiro y Piteo, y sus cuatro plantas están adornadas por relieves de los escultores Leocares, Briaxis, Escopas y Timoteo de diversa temática. Era una de las Siete Maravillas del mundo antiguo.



16. Coloso de Rodas (según un grabado de 1493, conservado en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich). Ese impresionante bronce, dedicado por los rodios a su dios *Helios* («Sol») tras haber resistido, en 305 a. C., al asedio de Demetrio Poliorcetes, fue derribado por un terremoto apenas sesenta años más tarde, convirtiéndose así en una leyenda. Obra del arquitecto Cares de Lindo, fue la mayor estatua de la antigüedad y una de sus Siete Maravillas. Medía entre 30 y 35 metros, pero su verdadera ubicación no está clara. Lo de que los barcos pasaran entre sus piernas al entrar en el puerto de *Rhodos* es solo una hipótesis. Igualmente podría haberse encontrado en el santuario de Helio y haber tenido un aspecto similar al de este grabado.



17. Faro de Alejandría (maqueta del Museo del Mar de Alejandría). La isla de Faro (*Pharos*), frente al delta del Nilo, es nombrada ya por Homero como puerto seguro. Allí Ptolomeo I, el sucesor de Alejandro en Egipto, encargó a Sóstrato de Cnido la construcción de una gigantesca torre para utilidad de los navegantes, que se llevó a cabo entre los años 285 y 247 a. C. Según algunas fuentes, la altura del llamado *pharos* (en adelante, nombre común) era de casi 160 metros, lo que lo hacía visible desde muy lejos. Fue una de las Siete Maravillas del mundo antiguo, derrumbada por un terremoto en el siglo XIV.

18. Jarra (*chous*) infantil ática (450-420 a. C., 11 cm de altura, Londres, British Museum). Se utilizaban en las Antesterias, festividad ateniense en honor a Dioniso donde también participaban los niños en la prueba ritual del vino, y formaban parte del ajuar funerario de las tumbas infantiles. Aquí vemos a un niño en un asiento de cerámica que responde a un diseño muy común; el carrito de madera que lo acompaña era un juguete habitual. Para los niños de 3 años esa fiesta constituía su presentación en sociedad; eran coronados y recibían regalos.

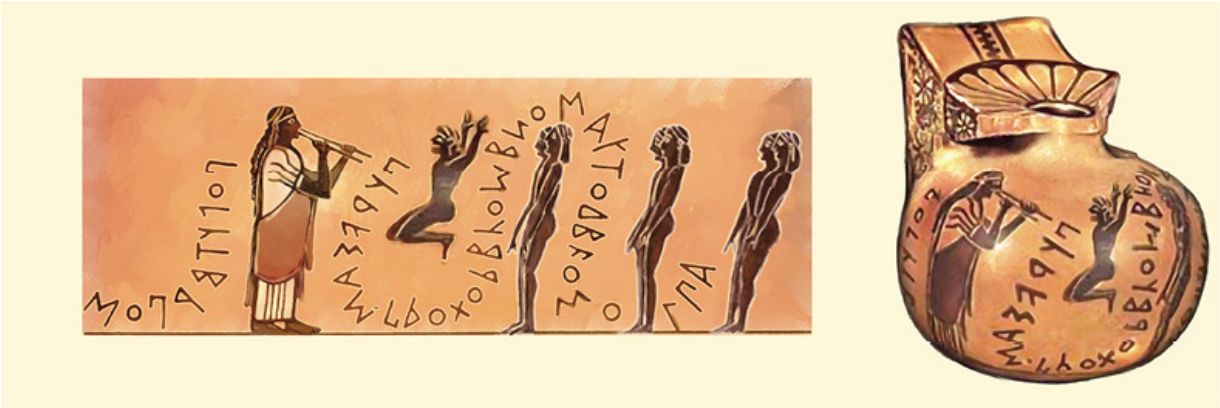
19. Muñeca de terracota, desnuda para poder ser vestida (siglo IV a. C.) articulada en hombros y rodillas. Tiene crótalos en las manos, como los utilizados por las niñas en las danzas de los rituales religiosos, y también las mujeres adultas (fig. 67). Se han encontrado en muchos lugares de Grecia, en tumbas, en santuarios y en talleres de cerámica, desde el período geométrico al helenístico. En las que llevan pintada la ropa, es difícil saber si son figurillas votivas y de ajuar funerario, o bien juguetes, que se hacían con materiales como la paja y los textiles, más resistentes al uso infantil.

20. Una de las muchas figurillas de Tanagra que representan a la «vieja nodriza» (finales del siglo IV a. C., Londres, British Museum). Era una esclava doméstica, que se muestra convencionalmente como una anciana de cuerpo deforme, pero de gesto amable. Sentada o de pie, a veces sostiene a un bebé en su regazo, y otras lleva también a niños que andan. Las «tanagras» son figurillas de 10-20 cm, de los siglos IV y III a. C., halladas en grandes cantidades en tumbas y otros lugares de la ciudad Beocia de Tanagra, y que fueron exportadas a distintos mercados y producidas en otros puntos del Mediterráneo helenístico. Se supone que los autores de los moldes se inspiraban en los personajes prototípicos de la Comedia Nueva.

21. Pedagogo enseñando a un niño a escribir. Figurilla de Tanagra (375-350 a. C., Nueva York, Metropolitan Museum of Art). Sentado en un taburete, sostiene en sus rodillas una tablilla de cera desplegada, escribiendo sobre ella con un punzón (figs. 23a y 45a) y controlando la atención del niño. También en el caso del pedagogo, el modelo iconográfico de la época es el de un anciano rechoncho con una cabeza que recuerda a la de Sileno. Se trata igualmente de un esclavo, muy vinculado por el afecto a los niños del *oikos* (fig. 7).

22. Estela funeraria ática de la niña Melisto (hacia 340 a. C., Cambridge Massachusetts, Harvard University Art Museums). El epitafio reza: «Melisto hija de Ctesícrates del demo de Potamio». Lleva un pájaro en la mano, lo que es corriente en las estelas funerarias de niños. Presenta mínimos restos de la policromía original, apenas perceptibles, y unos agujeros que sugieren que llevaba una corona nupcial. Es una manifestación de la *mors immatura*, que no permite realizarse, en su caso como esposa legítima, al ser hija de ciudadano (por eso, también, hay niños vestidos de hoplitas en relieves funerarios).

23. a y b. Escuela ateniense. Decoración exterior de una *kylix* ática de Duris (hacia 490-480 a. C., Berlín, Staatliche Museen). Los *paidagogoi*, que han acompañado a los niños a la escuela, esperan sentados en banquetas con el bastón que los identifica. En su sillón, el *didaskalos*, sujeta un rollo de papiro con versos de la *Ilíada*. En el otro lado del vaso, la figura central es el asistente del maestro, sentado en una banqueta con su tablilla de cera y su punzón. También se pueden ver dos lecciones de música: la de la lira y la del doble *aulos*. En el fondo, una tablilla cerrada, una regla en forma de cruz, un cesto para los rollos de papiro y un estuche de *aulos*.



24. a y b. *Aryballos* (pequeño vaso globular destinado a contener perfumes y ungüentos, fig. 74) corintio (hacia 580 a. C., Corinto, Museo Arqueológico) que muestra una competición de danza. El vaso fue encontrado quizá como exvoto en el templo de Apolo en Corinto. Mientras uno de los integrantes del coro toca la melodía con el *aulos*, el líder del coro ejecuta una forma de danza espartana (*bibasis*) en la que se flexionan las piernas hasta tocar las posaderas con los pies.

25. El centauro Quirón, ánfora ática del Círculo del Pintor de Antímenes (520-510 a.C., Baltimore, The Walters Art Museum). A diferencia de los demás centauros, Quirón era inmortal y no sólo civilizado sino extremadamente sabio. Por eso fue el mentor de los héroes míticos. Ningún otro maestro podría dominar la lectura y la escritura, la música, el atletismo, la equitación y la caza, además del código ético de la aristocracia y la piedad debida a los dioses. Aquí se le representa con rasgos seniles de sabio y con una figura antropomorfa a la que se añade la parte trasera de un caballo. El mortal Peleo le está entregando a su hijo Aquiles, héroe por su madre divina Tetis.

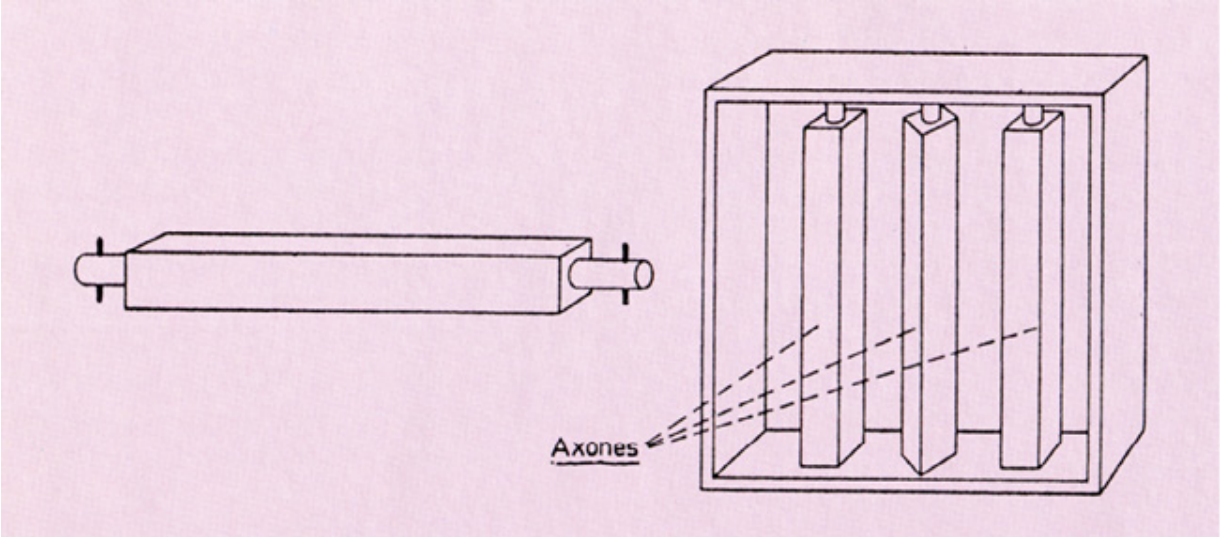
26. Escena de cortejo pederástico. Ánfora ática (hacia 540 a. C., Londres, British Museum). Siguiendo una convención iconográfica que persiste en los siglos V y IV a. C., el *erastes* («amante») se representa barbado y el *eromenos* (supuestamente adolescente) imberbe. Aquí vemos a tres parejas y a un adulto en expectativa. El gallo y la liebre eran los típicos presentes amorosos que recibía el *eromenos* («amado»). Aunque parece que se evita representar la penetración pederástica, no ocurre lo mismo con unos preliminares de estimulación que la presuponen.

27. a y b. Esta crátera ática de campana del Pintor de Berlín, (500-490 a. C., París, Louvre) muestra por uno de los lados (a) a un adolescente con un gallo, típico regalo de los amantes pederásticos. Por el otro lado (b) aparece un hombre barbado, cuyo cetro lo identifica como Zeus, y con el brazo extendido, lo que, en las convenciones iconográficas de la primera mitad del siglo V a. C., indica persecución erótica. Se ha querido evocar, por lo tanto, el rapto del joven Ganímedes por parte de Zeus, quien se lo llevó al Olimpo para que fuera allí su copero. Era el referente mítico de las relaciones pederásticas, por lo que se evita desde finales de la época arcaica representar la violencia del rapto.

28. Escena de simposio. Cerámica suditálica (segunda mitad del siglo IV a. C., Nápoles, Museo Nacional). Desde finales del siglo VI a. C. en la cerámica ática se representaba a los simposiastas intimando con heteras o prostitutas. Mientras uno de ellos lo está haciendo en esta escena, el otro se muestra ensimismado ante el sonido del doble *aulos*, y, seguramente, ya influido por el vino consumido con la *kylix* que lleva en la mano. El otro simposiasta utiliza un *kantharos* como los que están sobre las mesas. En primer plano vemos una crátera de cáliz, donde se mezclaba con agua el vino que se servía en las copas con una enócoe. En el fondo, una máscara de Dioniso preside el simposio y también aparece la forminge, un tipo de lira con una caja de resonancia más grande que el bárbito y, por lo tanto, de mayor potencia.

29. Doble *aulos* (recreación de Stefan Hagel). Al igual que la lira, este instrumento aprendían a tocarlo los niños y las niñas. Se utilizaba en el ejército y en la ejecución de la poesía cantada, tanto en el teatro como en otros ambientes, incluido el doméstico, y también para dirigir la danza. Lo tocaban las mujeres cuando estaban reunidas en casa y las animadoras de los simposios. Pero lo vemos igualmente en el contexto de las celebraciones religiosas (fig. 49).

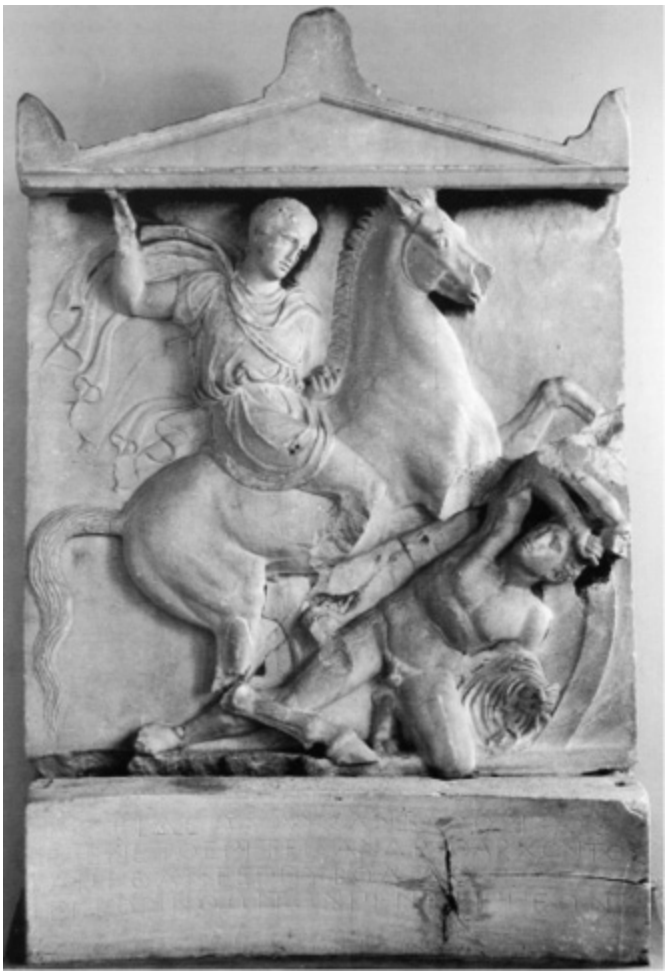
30. Los Tiranicidas. Copia romana en mármol (Nápoles, Museo Archeologico Nazionale) del original en bronce colocado en la acrópolis ateniense hacia 475 a. C. para reemplazar el monumento que se habían llevado los persas a Susa en 480 a. C. Harmodio y su compañero Aristogitón merecieron ese nombre emblemático por haber asesinado hacia 514 a. C. al tirano Hiparco, hijo de Pisístrato.



31. Los áxones (según E. Ruschenbusch) donde fueron copiadas las leyes de Solón (y, en parte, las de Dracón) y expuestas en público para que todo el mundo pudiera conocer su texto. Sabemos que esas leyes fueron escritas en unos bloques giratorios (*axones*, «ejes») se supone que de madera, pero los detalles de construcción son hipotéticos; podrían haber estado en posición horizontal.

32. Estela con dos decretos de la *ekklesia* (403-402 a. C., es decir, dos años después de que la batalla de Egospótamos hubiera marcado el final del imperio ateniense) que honraban y privilegiaban a los samios con la *isopoliteia* por haber permanecido fieles a Atenas (Atenas, Museo de la Acrópolis). Lleva un relieve con una alegoría de la amistad entre las dos *poleis*. El texto completo de los decretos va precedido por el nombre del secretario del segundo y por una frase que resume el contenido: «Para los samios, que estuvieron con el pueblo de los atenienses».

33. Estela con el decreto de la *ekklesia* (337/336 a. C., es decir, al año siguiente de que Filipo hubiera vencido en Queronea) que decidía la absolución de cualquier acusado de dar muerte a un tirano (Atenas, Museo del Ágora). El epigrama de la estatua que erigieron los atenienses en el ágora («Si hubieras tenido tanto poder como resolución, Demóstenes, el Ares macedonio no habría conseguido dominar a los griegos») indica hasta qué punto temían que Filipo acabara con su democracia imponiéndoles una figura de poder personal.



34. Estela de Dexíleo (394/393 a.C., Atenas, Museo del Cerámico), uno de los mejores monumentos funerarios griegos privados que conocemos. Ocupaba una esquina privilegiada del Cerámico. Hoy se puede ver la estela en lo alto del muro que rodeaba un recinto con dos sirenas esculpidas y otras dos tumbas. En la inscripción aparece la fórmula onomástica completa, con el nombre del padre y el del demo, junto con el año de nacimiento y de defunción, lo que es único en la Atenas clásica. Tal vez se trataba, como se ha sugerido, de dejar claro que Dexíleo tenía solo 10 años cuando se produjo el segundo intento oligárquico de derrocar la democracia, que, al igual que el primero, había tenido una participación activa de los *hippeis* (fig. 70).

35. a y b. Juego de *psephoi*, dos fichas de bronce utilizadas para emitir un voto secreto en los tribunales. Llevan la inscripción PSEPHOS DEMOSIA («voto del *demos*»), lo que garantiza su autenticidad. Cuando concluían los discursos de acusación y defensa se daba uno de esos juegos a cada miembro del jurado. La *psephos* perforada (a) servía para condenar y la maciza (b) para absolver; pero, como se tapaba esa parte con los dedos, no se podía saber cuál de las dos era depositada en la urna válida.

36. Estos dibujos muestran, de izquierda a derecha, el peplo dórico y el quitón jónico (ambos de uso femenino y masculino) en la disposición de esas piezas rectangulares antes de ser ceñidas a la cintura de diversas maneras y formar sus pliegues característicos (fig. 56). El primero era de lana, por lo que caía con aplomo; se solía tejer en el *oikos*, aunque también había regiones de Grecia que los hacían de variados colores (figs. 5, 14, 32, 40, 49 y 55). El

quitón o túnica jónica era, por el contrario, de lino, y mucho más cara, ya que se importaba de Asia Menor. Como era muy fina y casi transparente (figs. 38 y 66), se completaba casi siempre con el manto de lana (*himation*). Los pliegues correspondían a una tela vaporosa (figs. 37a, 38, 45a, 47, 50, 60b, 64c, 65, 66 y 97), aunque en las representaciones más antiguas se muestra muy pegada al cuerpo (figs. 22 y 37b).

37. a y b. *Korai*. Una de las estatuas de jóvenes núbiles (a) ofrecidas en la acrópolis ateniense (hacia 520 a.C., 0,55 metros de altura, Atenas, Museo de la Acrópolis). Todas ellas llevan el cabello largo sujeto por una diadema y un vestuario de alta calidad muy pegado al cuerpo, que

deja percibir sus formas. En general, conservan restos de policromía. La *kore Phrasikleia* (b), fechada hacia 550 a. C., pertenece al otro grupo, el de las que se utilizaban para señalar las tumbas (reconstrucción de la policromía de Vinzenz Brinkmann). El epigrama reza: «Monumento de Frasicleya. Seré llamada *Kore* ("Doncella") por siempre; en lugar de matrimonio me ha tocado en suerte ese nombre de parte de los dioses».

38. Vestuario y arreglo femenino. Escena del *naiskos* de la decoración de una hidria apúlica del Grupo de Ganímedes (340-320 a. C., Nápoles, Museo Nazionale) destinada al ajuar de una tumba femenina. La riqueza de las *poleis* de la Magna Grecia se pone de manifiesto en la profusión de joyas, el juego de brazaletes en forma de serpiente, entre otras, y el uso de sombrillas para protección del sol, lo que hacía innecesario taparse el rostro con telas. También

llevan unas túnicas finísimas de lino, que transparentan la parte del cuerpo no cubierta por el manto.

39. Escena doméstica con iconografía de género. Hidria ática (440-430 a. C., Cambridge, MA, Harvard University Art Museums). Por la izquierda, el telar indica que se trata de un espacio doméstico femenino, lo que también se ve por la corona del fondo. La señora del *oikos* se ha realizado como ciudadana al alumbrar un varón. El padre está presente, con el manto y el bastón que lo caracterizan como ciudadano, pero permanece al margen. El vestido oriental caracteriza como esclava a la mujer dispuesta a coger al bebé. Esa hidria pertenecía al ajuar funerario de una difunta que ya había sido madre.

40. Creación de Pandora en una crátera ática (460-450 a.C., Londres, British Museum). En presencia de otros cuatro dioses (Zeus, Poseidón, Ares y Hermes), la diosa Hera se dispone a coronar a esa primera mujer que, según el mito narrado por Hesíodo, había creado Zeus para perdición de la humanidad. Sin embargo, los sátiros itifálicos que danzan en el registro inferior del vaso y las espigas que porta Pandora parecen relacionarla más bien, en positivo, con la perpetuación de la vida.

41. Estela funeraria de Anfárete (último tercio del siglo IV a. C., Atenas, Museo del Cerámico), que no es la madre sino la abuela del bebé, según indica el epigrama: «Es el hijo de mi hija el que tengo aquí con todo mi amor; el que tuve en mi regazo mientras vivíamos para ver la luz del sol, y al que todavía tengo, muerto, muerta yo también». Salvo raras excepciones, se representaba a los difuntos por medio de imágenes convencionales que no eran retratos y que, sobre todo en el caso de las mujeres, no mostraban signos de envejecimiento.

42. *Prothesis* (exposición de los difuntos en el *oikos*, que permitía generar testigos del fallecimiento) de una mujer cuya corona nupcial indica que es una joven núbil, o quizá también que ha muerto sin llegar a ser madre. Fragmento de un lutróforo (gran vaso en el que se transportaba ritualmente el agua para el baño de la novia, y que señala las tumbas de las jóvenes difuntas, fig. 69b) del Pintor de Bolonia (hacia 460 a. C., Atenas, Museo Arqueológico Nacional). Mientras una plañidera se mesa los cabellos, una anciana nodriza caracterizada como esclava tracia, por los cabellos cortos y el tatuaje de la cara, manifiesta su dolor.

43. Mientras Aquiles clava su lanza en el cuello de la vencida reina de las amazonas, Pentesilea, se enamora de ella al descubrir su rostro. Ánfora ática de Execias (540-530 a. C., Londres, British Museum). Pentesilea está representada con la nébride, un indicador de la naturaleza indómita de las mujeres (figs. 65, 66 y 67). La recurrencia de las amazonas en la cerámica de uso femenino ha sugerido que servían para evocar *a contrario sensu* la peculiar guerra de las mujeres en la que sí podían resultar vencedoras: la gestación y el alumbramiento.

44. Mujeres en iconografía de palestra. Crátera ática (hacia 490 a.C., Bari, Museo Archeologico). Una atleta femenina retira de su cuerpo con una estrígila el aceite mezclado con arena. En una escena muy similar de otra crátera, en la que también aparecen tres mujeres, se puede ver colgado en el fondo, como identificador del espacio gimnástico, el saquito en el que llevaban los deportistas el aceite y las estrígilas (fig. 74); aquí también se aprecia, en el ángulo superior izquierdo. El lecito del fondo es, sin embargo, un marcador iconográfico femenino. La composición de todas esas escenas representadas en la cerámica ática se corresponde con la que muestra a gimnastas masculinos aseándose en la palestra.

45. a, b y c. Camino de la escuela. Tondo de *kylix* ática (hacia 460 a.C., Nueva York, Metropolitan Museum of Art). Una mujer adulta parece acompañar a la escuela a una adolescente, porque lleva en la mano una tablilla de cera con el punzón atado a ella. En la parte exterior de la copa (b y c) se repite el modelo de pareja, pero ya en un espacio interior con marcadores iconográficos femeninos (corona, sandalia, chal), pero también con la tablilla de cera y el crótalo, lo que sugiere que se trata de una escuela femenina. Por otro lado, la composición de las figuras se corresponde con la que presentan las escenas de cortejo pederástico.

46. Mujer escribiendo con un punzón en una tablilla encerada (fig. 23), procedente de Chipre. Figurilla votiva de terracota de 13 cm de altura (hacia 300 a. C., Londres, British Museum). En la época helenística, parece haberse incrementado notablemente la instrucción de las mujeres griegas en términos cualitativos y cuantitativos, aunque la diferencia con la época clásica podría depender en cierta medida de la documentación en nuestro haber.

47. Iconografía de género femenino. Tondo de *kylix* ática del Pintor de Brigos (hacia 480 a. C., París, Cabinet des Medailles). Una mujer vestida con un quitón y un manto (fig. 36) y con los cabellos bien arreglados aparece asociada a tres elementos característicos de su condición. En primer lugar el altar, que recuerda el importante papel de las ciudadanas atenienses, dentro y fuera del *oikos*, en el ámbito de las prácticas religiosas. Por otro lado está el *kalathos*, un cesto utilizado para la lana, que era hilada y tejida por las mujeres. Y, finalmente, el *barbitos*, la lira de largas cuerdas y caja de resonancia pequeña que utilizaban las mujeres para acompañar sus cantos en el ámbito del *oikos* y cuyo dominio formaba parte de la educación femenina, al menos de elite. Este es el instrumento característico de la lírica de Alceo y Safo (fig. 98), mientras que la épica se solía acompañar con la forminge, un antepasado de la cítara (fig. 28).

48. Procesión religiosa (*pompe*), que culmina en un sacrificio. Pínax de madera pintada hallada en una gruta consagrada a las ninfas en la región de Corinto (540-530 a. C., Atenas, Museo Arqueológico Nacional). Es una xerografía realizada con pigmentos minerales. Aunque la última es una figura masculina adulta, que probablemente va a degollar a la víctima, (no la reproducimos porque está muy mal conservada), las figuras principales son femeninas: encabeza la procesión una *kanephoros* —representada con frecuencia en la cerámica ática— llevando en la cabeza los instrumentos sagrados del sacrificio y con la enócoe de las libaciones en la mano; la siguen otras dos mujeres también ejecutoras del ritual. En un papel secundario por su menor tamaño se muestran los músicos, con el doble *aulos* y la forminge, y el que conduce al cordero.

49. Ritual realizado por mujeres. *Phiale* (plato hondo utilizado para las libaciones) ática del Pintor de Londres D12 (Boston, Museum of Fine Arts). Después de realizar un sacrificio, siete mujeres ejecutan una danza mientras la octava mujer las acompaña con el *aulos*. El cesto (*kalathos*) de la lana y el chal son marcadores iconográficos femeninos.

50. Ritual fálico. *Pelike* ática (440-430 a. C., Londres, British Museum). Una mujer derrama semillas sobre una serie de falos, probablemente de cerámica, practicando, a todas luces, un ritual que no está documentado. El chal y la diadema funcionan como marcadores del espacio doméstico, pero también se encuentran, por asociación con las mujeres, en escenas de carácter claramente religioso que tienen lugar en el exterior, como es el caso del espacio funerario. La *pelike* servía para guardar provisiones de alimentos y se suele decorar con escenas domésticas.

51. Estela funeraria de la sacerdotisa *Choirine*, procedente de Eleusis, en el Ática (370-360 a. C., Londres, British Museum). Se la identifica como tal porque lleva en la mano la llave del santuario, lo que coincide con representaciones en cerámica. Esa responsabilidad de *kleidouchos* («clavera») confería dignidad pública en el aspecto religioso por la importancia que tenía la custodia de las imágenes cultuales, que solo se mostraban al público, o a los oficiantes, en sus festividades. El nombre parece derivado de *choiros* («cerdito»), ofrenda habitual de la diosa Deméter.

52. Consulta oracular. Tondo de *kylix* ática del Pintor de Codro (440-430 a.C., Berlín, Staatliche Museen) que representa a la Pitia, sacerdotisa del oráculo de Apolo en Delfos, sentada sobre el trípode, y al mítico rey de Atenas Egeo, padre de Teseo, ambos con el laurel délfico. El tratamiento iconográfico es el de una pareja ateniense de la época: él como un adulto barbado con bastón y manto; ella como una mujer con la cabeza púdicamente semicubierta por su manto y sujetando la *phiale* de las libaciones. Está claro que, a pesar de algunas tendencias misóginas, los varones griegos se tomaban muy en serio las capacidades femeninas, entre ellas, la de conectar con lo sobrenatural a unos efectos prácticos cotidianos.

53. Mujer con dos dildos (*olisboi*). Tondo de *kylix* ática (520-500 a. C., Londres, British Museum). Tradicionalmente se interpretaban, esa y otras imágenes similares femeninas, como heteras realizando actuaciones en simposios, pero no hay marcadores iconográficos de ese ambiente. También se ha visto como una crítica mordaz de la necesidad insaciable de sexo por parte de las mujeres en general, que se encuentra en la comedia. Por otro lado, alguna referencia de autores antiguos ha dado pie a suponer que las mujeres atenienses se masturbaban con ellos y que practicaban sexo unas con otras.

54. Escena lésbica. Tondo de *kylix* ática de Apolodoro (hacia 510 a. C., Museo Archeologico Nazionale Tarquiniense). Esa interpretación ha prevalecido sobre la de que se trata de una práctica de depilación. La homosociabilidad de hombres y mujeres fomentaba sin duda un homoerotismo necesariamente subordinado a la heterosexualidad inherente al modelo familiar del *oikos*.

55. El retorno de Core (Perséfone). Crátera ática de campana del Pintor de Perséfone (hacia 450 a. C., Nueva York, Metropolitan Museum of Art). Vestida con la corona nupcial, sale la joven a la luz a través de una grieta de la tierra para pasar con su madre Deméter (la figura de la derecha) la parte del año acordada. La ha acompañado Hermes, conductor de las almas (*psychopompos*), y la recibe con sus antorchas la diosa infernal Hécate. Las jóvenes que morían en edad núbil se identificaban con esa «novia de Hades», con *Kore* («Doncella»).

56. «Gran relieve de Eleusis» (2,20 metros de altura, 540-430 a.C., Atenas, Museo Arquelógico Nacional). Sus dimensiones y su calidad resultan excepcionales, por lo que parece que no se trata de un relieve votivo. A pesar de que no se representa con su carro, la figura central debe de ser Triptólemo. Por la izquierda, la diosa Deméter, vestida con el grueso peplo dórico de lana que forma unos pliegues característicos (fig. 37), le enseña algo que se ha perdido; posiblemente, la espiga con las semillas destinadas al género humano. Detrás vemos a Core (Perséfone), con el quitón jónico de lino y el manto.

57. Herma de mármol procedente de la isla de Sifnos, una de las Cíclades (hacia 520 a.C., Atenas, Museo Arqueológico Nacional). Representadas por los pintores de vasos, esas estatuas del dios Hermes en forma de pilar itifálico (es decir, con un falo en erección) con cabeza humana se encontraban por doquier: en los cruces de caminos, en las entradas de las ciudades y de las casas o en los gimnasios y palestras. El dios conductor de los muertos al más allá era también el símbolo de la perpetuación de la vida por reproducción.

58. Iconografía de Hermes. Tondo de un cuenco ático de Macrón (hacia 490 a. C., Londres, British Museum). Con sus botas aladas se desplaza el dios por encima de las olas marinas. Sobre el quitón corto de lino utilizado por los hombres (fig. 1), lleva la clámide o manto corto, y se cubre la cabeza con el pétaso, el sombrero de ala ancha que protegía a los caminantes del sol y de la lluvia. Con la diestra agarra su peculiar bastón, el caduceo (*kerykeion*, o «bastón del heraldo»), tardíamente representado con dos serpientes enrolladas en su extremo; y, con la izquierda, la primera lira, fabricada por él con un caparazón de tortuga como caja de resonancia, dos cañas para los brazos y el travesaño, y tripas secas para las cuerdas.

59. La diosa Atenea modelando un caballo. Enócoe ática (hacia 470 a. C., Berlín, Staatliche Museen). Las herramientas del fondo pretenden transmitir la idea de que Atenea se encuentra en un taller, es decir, bajo la faceta de *Ergane* («Artesana»), en este caso, en relación con actividades masculinas; pero el mito de Aracne, y las prácticas cultuales que se relacionan con él, indican que también era la diosa *Ergane* de las mujeres. La iconografía de Atenea combina una femineidad manifiesta en los cabellos y en la combinación de quitón y manto (fig. 37), con el casco de guerra. El mito de Erictonio la presenta, por otro lado, como diosa virginal y como tierna madre; a más de ser la protectora natural de los héroes, es decir, de los varones.

60. a y b. Pan y Ártemis. Crátera ática de campana del así llamado, por esta pieza, Pintor de Pan (hacia 470 a. C., Boston, Museum of Fine Arts). El dios Pan (a), representado como un humano con cabeza y pezuñas de macho cabrío, persigue, itifálico, a un individuo común. Por detrás de él, una herma (fig. 57) super itifálica refuerza iconográficamente el mensaje. Pan

acababa de ser introducido en Atenas como un dios nuevo cuando se pintó ese vaso. No tenía papel en los mitos, pero se convirtió en la divinidad responsable del miedo «pánico» de los ejércitos y también de la obsesión sexual. No cabría sorprenderse de que el otro lado de la copa se decore con la virginal Ártemis (b) acribillando con sus flechas a Acteón mientras estaba siendo devorado por sus perros como castigo por haberla contemplado desnuda cuando se bañaba.

61. Dioniso y Sileno como simposiastas. Crátera ática de columnas (hacia 475 a.C., Berlín, Staatliche Museen). En la escena, en lugar de crátera hay un *dinos* sobre un trípode, que era un vaso de connotaciones religiosas. Como es habitual en él, Dioniso se muestra sereno y se abstiene de beber; es la sagrada imagen de un dios, con el racimo de uvas en la mano. En cuanto a Sileno, naturalmente itifálico, levanta un gran *kantharos*, que en realidad está

ofreciendo a quien mira esa crátera. En la otra cara del vaso tres mujeres dignamente vestidas caminan gesticulando; la rama de hiedra que lleva una de ellas en la mano sugiere que se trata de ménades.

62. Cortejo dionisíaco. Crátera ática del Pintor de Göttingen (hacia 490 a. C., Tarento, Museo Nazionale). Esta magistral composición iconográfica combina dos representaciones. Por un lado, una pareja pederástica acaba de abandonar el simposio para caminar por el espacio exterior, como era habitual. El joven, presumiblemente ebrio, lleva en la mano la enócoe y se apoya en su compañero. Pero, por otro lado, esa pareja ha entrado a formar parte simbólicamente del cortejo de Dioniso, el dios que vaga de un lugar a otro y siempre llega a todas partes, con su *kantharos* en la mano y precedido por un sátiro que toca el doble *aulos*. A ese dios se dirige el simposiasta adulto tendiéndole su *skyphos*, una taza utilizada también para beber vino.

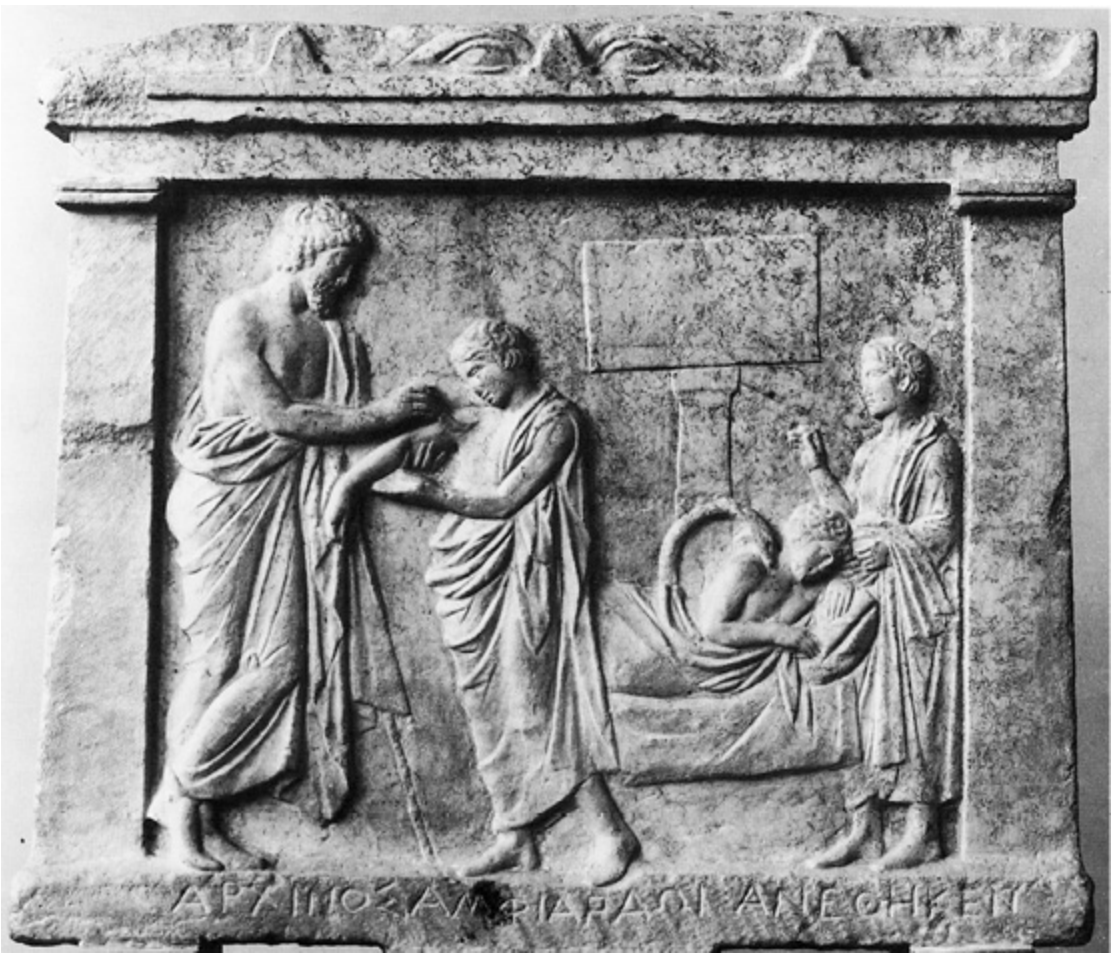
63. a y b. Culto ateniense de Dioniso. Decoración (a) de un *stamnos* ático (una vasija de unos 30 cm de alto como las que vemos en el dibujo) datado entre finales del siglo V y comienzos del IV a. C. (Nápoles, Museo Archeologico Nazionale). Una de las mujeres caracterizadas como ménades está sirviendo en un *skyphos* el vino joven, que consumían ritualmente los participantes. Lo hace ante una imagen cultual del dios Dioniso. Recreación moderna (b) de la imagen cultual de Dioniso representada en el *stamnos* de Nápoles por M. Benz para una exposición sobre el teatro antiguo, editada posteriormente en M. Kunze (ed.), *Satyr, Maske, Festspiel: aus der Welt des antiken Theaters*; [Katalog einer Ausstellung im Winckelmann–Museum vom 16. Juli bis 8. Oktober 2006] Ruhpolding [u. a.]: Rutzen, 2006.

64. a, b y c. Vino y sexualidad. *Kylix* ática del Pintor de *Epeleios* (hacia 510 a.C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). En el tondo (a), un sátiro itifálico llena de vino con un odre una crátera simposíaca (adornada con hiedra); con la cabeza recostada hacia atrás, en el gesto característico del trance etílico, deja salir de su boca las palabras «dulce vino». En una de las caras del exterior (b) se encuentra un ambiente masculino simposíaco y pederástico, sacralizado por un altar; junto a la crátera, la figura que lleva la lira de caparazón de tortuga muestra un tocado oriental, posiblemente como indicador de afeminamiento. En la otra cara (c) hay un ambiente femenino, pero las mujeres están caracterizadas como las ninfas marinas Nereidas, de virginidad salvaje; en el centro, su reina Tetis se resiste al trabajoso intento del mortal Peleo por unirse a ella que daría lugar al nacimiento del héroe Aquiles.

65. Ménade. Tondo de *kylix* ática del Pintor de Brigos (490-480 a. C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). Luce un precioso quitón de lino, con sus pliegues característicos, y un manto, como cualquier mujer ateniense de la época. Pero la nébride (piel de leopardo) marca su faceta salvaje, al igual que los cabellos desordenados y sujetos por una serpiente. El tirso la identifica como una seguidora de Dioniso por esos montes; y el pequeño leopardo recuerda que, en el trance dionisíaco, puede adquirir una fuerza capaz de partirlo en dos con sus brazos (*diasparagmos*).

66. Ménade y sátiro. Tondo de *kylix* ática (hacia 480 a. C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). Son muchísimas las representaciones de esas dos figuras combinadas de distintas maneras, entre ellas la del uso del tirso por parte de la ménade para resistirse al asalto del sátiro itifálico. Esta ménade no lleva manto, y el pintor ha resaltado la transparencia del quitón para mostrarla como desnuda.

67. Ménades danzantes. Enócoe ática (520-510 a. C., Berlín, Staatliche Museen). Tres ménades rodean la mitad frontal de la panza de esta preciosa jarra ejecutando una danza combinada, que acompañan con crótalos. La figura central lleva una corona, mientras las otras dos cubren sus cabellos con el *sakos*; las nébrides parecen simples mantos anudados. La cerámica ática muestra a niñas aprendiendo a tocar los crótalos, que eran utilizados en distintos rituales; los vemos también como marcador iconográfico de espacios femeninos (fig. 45a).

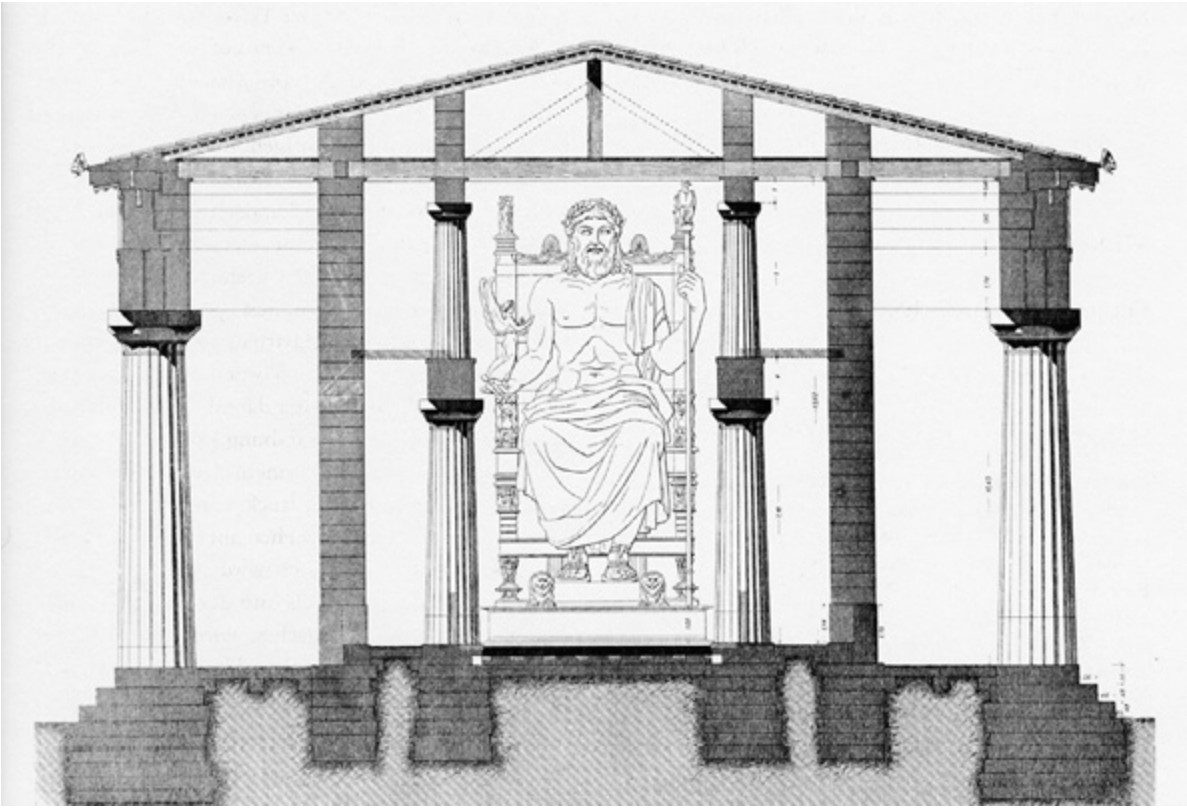


68. Relieve votivo hallado en el santuario de Anfiarao en Oropos (entre el Ática y Beocia) y fechado hacia 380 a. C. (Atenas, Museo Arqueológico Nacional). «Arquino lo dedicó a Anfiarao» reza la inscripción. La curación del hombro se muestra en dos momentos: en primer plano, el héroe dotado de poderes sanadores cura en persona al paciente; al fondo, el mismo Arquino aparece recibiendo en sueños (*incubatio*) la visita de Anfiarao en forma de una serpiente que lame la zona afectada. Arriba, en fin, dos grandes ojos simbolizan los poderes sobrenaturales.

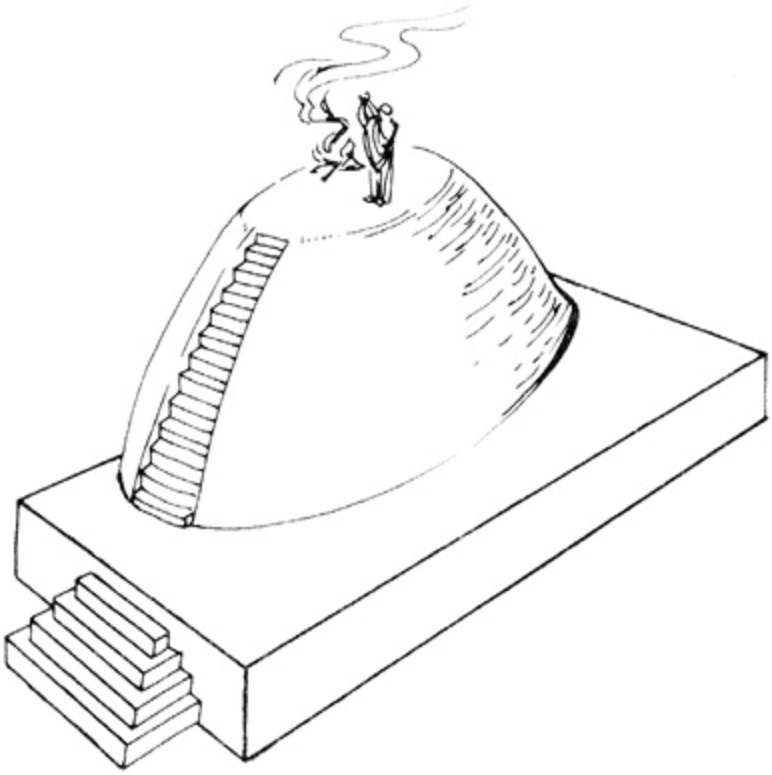
69. a y b. El lecito (*lekythos*), una pequeña jarra estrecha, de cuello largo y con un asa (fig. 44), es una de las piezas de cerámica griega más comunes, destinada a contener aceite, por lo que también servía para hacer libaciones en los rituales funerarios y se incorporaba a los ajuares de las tumbas. Vemos aquí (a) uno de los lecitos áticos de figuras rojas del pintor de Títono (480-470 a. C., Nueva York, Metropolitan Museum of Art), que lleva como único motivo un Hermes psicopompo («conductor de almas» al Hades), con la iconografía característica del dios (fig. 58). Por otro lado, los lecitos funerarios más comunes son los de fondo blanco, un engobe que no era apropiado para piezas de mucho uso, pero que permitía decorarlos con más color. Se solía representar en ellos al difunto —hombre, mujer o niños— en el lugar liminal de la tumba, donde recibía las atenciones funerarias (b). En este lecito ático (410-400 a. C., Londres, British Museum) la difunta es una joven núbil, como muestra el lutróforo situado sobre la estela (fig. 42), o quizá todavía una niña, a juzgar por el pájaro que se encuentra a su lado; la figura de la derecha sería su madre.

70. Ejército hoplita. Fragmentos de un vaso ático (hacia 570 a. C., Nápoles, Museo Archeologico Nazionale). A diferencia del célebre «Vaso Chigi», la *olpe* protocorintia (650-640 a. C.) que muestra dos formaciones de hoplitas en el momento del choque, este otro también incluye jinetes. Sin embargo, parece que esos *hippeis* no combatían a caballo sino que se sumaban a la formación de los hoplitas, mientras un asistente desarmado les mantenía a mano la montura. Por otro lado, encabeza la formación un jinete sin armadura y provisto de lanza. En esa época no existía en Atenas un ejército de la *polis* propiamente dicho sino contingentes aportados por los nobles, que eran quienes podían tener caballos.

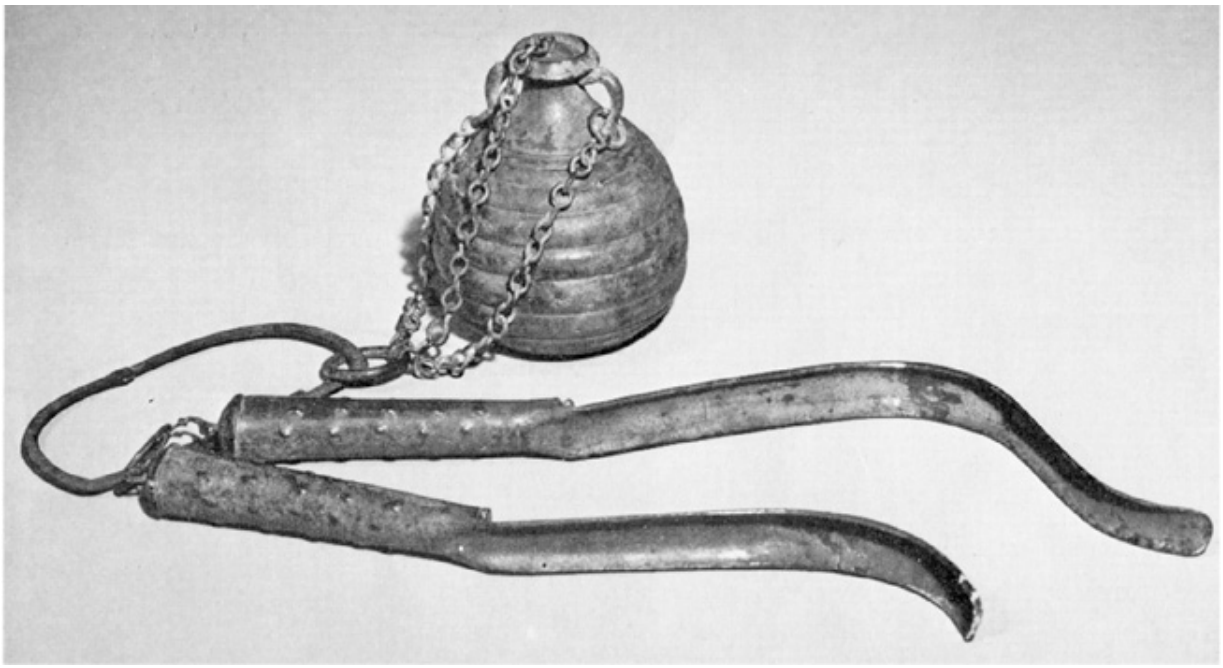
71. Reconstrucción de una trirreme griega de la época clásica. Se trata de la nave Olimpia, un modelo construido en 1985-1987 a tamaño natural que fue sometido a diversas pruebas en el mar para verificar su adecuación a los datos transmitidos por las fuentes antiguas sobre este tipo de barco. Actualmente se encuentra en el Museo Naval Trokadero Marina de Atenas.



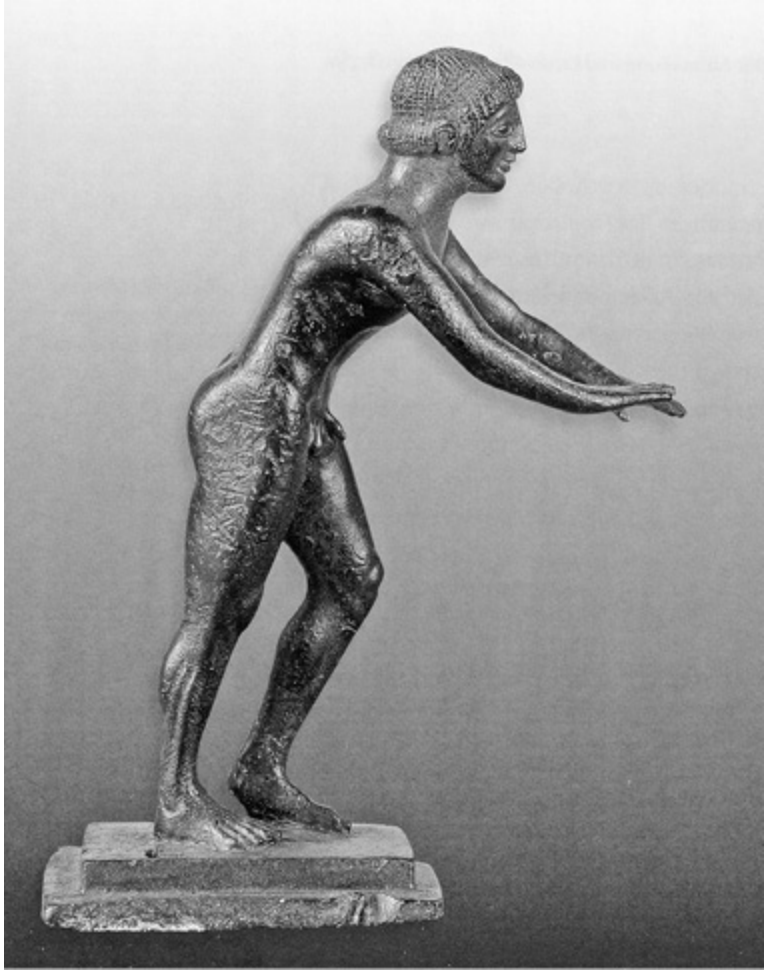
72. Zeus de Olimpia. Una de las Siete Maravillas del mundo antiguo, destruida en el siglo V d. C. Era una colosal imagen sedente de unos 13 metros de alto, cuyos detalles conocemos solo en parte, a través de representaciones monetales. Fue realizada por el escultor Fidias hacia el 435 a. C. como imagen crisoelefantina (igual que su Atenea *Parthenos* de Atenas), es decir, con un núcleo de madera revestido por placas de oro y marfil. También lo estaba el trono, completado con piedras preciosas. Las dimensiones de la estatua se ajustaron a las de la *cella* del templo, construido en 472-456 en un estilo dórico severo y con una caliza toda ella estucada para imitar el mármol.



73. Así era, posiblemente, el gran altar que vio Pausanias, situado frente al templo de Zeus y en el que se hacía, en honor del dios, el sacrificio de la hecatombe, de los cien bueyes regalados por los ciudadanos de Élide (J. Swaddling). Las cenizas, que se mezclaban con agua del río Alfeo para formar con ellas una pasta, se iban acumulando sobre el altar, con la consecuencia de que el lugar donde se hacía el sacrificio estaba cada vez más elevado.



74. Set de atleta en bronce (reconstrucción, Londres, British Museum), que incluye dos estrígilas y un *aryballos* para guardar el aceite. Ese conjunto aparece en la decoración de la cerámica como marcador iconográfico de las palestras y gimnasios dentro de una bolsa con una forma característica (fig. 44).



75. Estatuilla de bronce de un corredor en posición de salida (hacia 490 a. C., Museo de Olimpia).

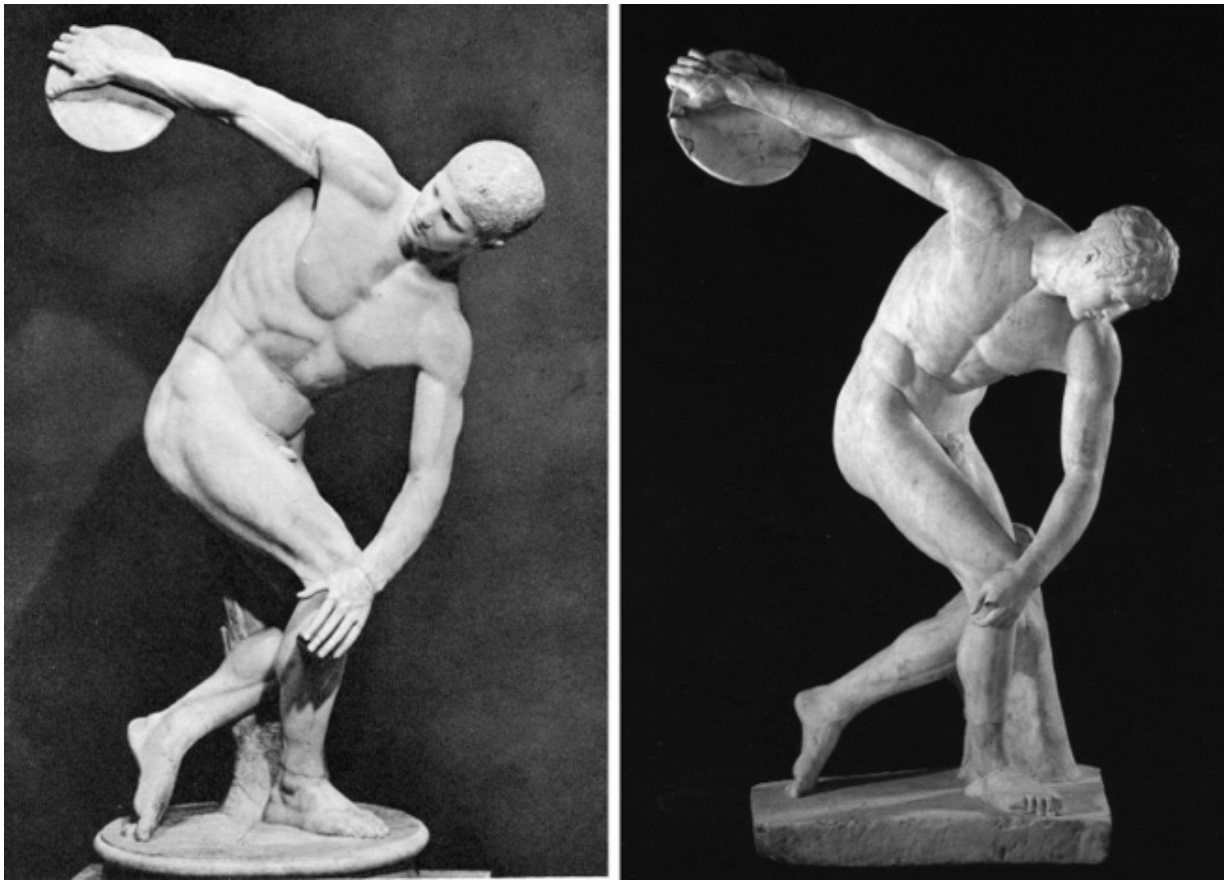
76. Carrera de hoplitas (*hoplitodromos*). *Kylix* ática (hacia 480 a. C., Londres, British Museum). Se representa a dos corredores armados, uno de los cuales ha perdido su escudo al dar la vuelta al poste del estadio, lo que le valdría la descalificación. En el otro extremo vemos a un juez.

77. Boxeadores y pancratistas. *Kylix* ática del Pintor de la Fundición (hacia 480 a. C., Londres, British Museum). El entrenador, vestido con el manto característico del ciudadano, se dispone a impedir con su bastón que uno de los pancratistas meta sus dedos en el ojo de su oponente. Los boxeadores llevan correas enrolladas en las manos y muñecas.

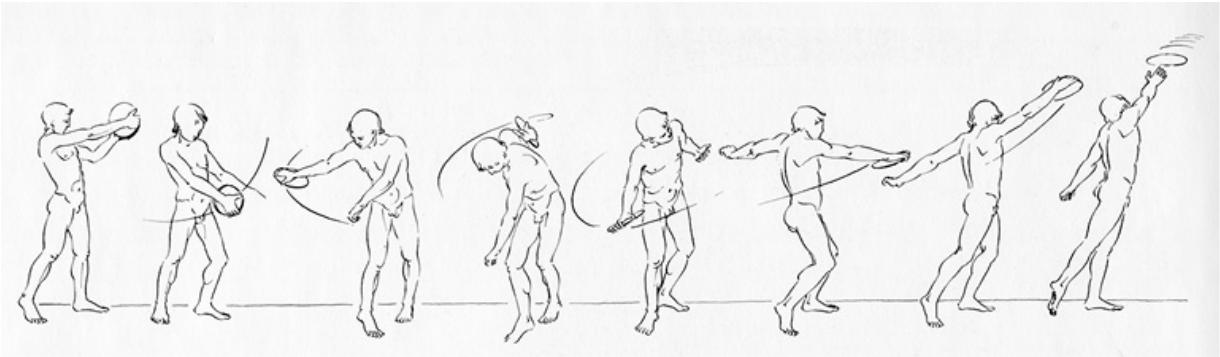
78. Carrera de cuadrigas. Hidria ática del Grupo de Leagro (520-510 a. C., Berlín, Staatliche Museen). El auriga era el único competidor atlético que iba vestido, llevando siempre una túnica blanca.

79. El auriga de Delfos (1,8 metros de altura, Museo Arqueológico de Delfos) es una de las piezas más representativas de la estatuaria griega. Formaba parte de un monumento dedicado en el templo de Apolo (en 478, o bien 474 a. C.) por Polízalo, tirano de Gela (Sicilia), para conmemorar su victoria en las carreras de carros de los Juegos Píticos. Además de la estatua del joven auriga —probablemente un esclavo de Polízalo— casi completa, se han encontrado algunos restos de los caballos, que serían cuatro, o tal vez seis.

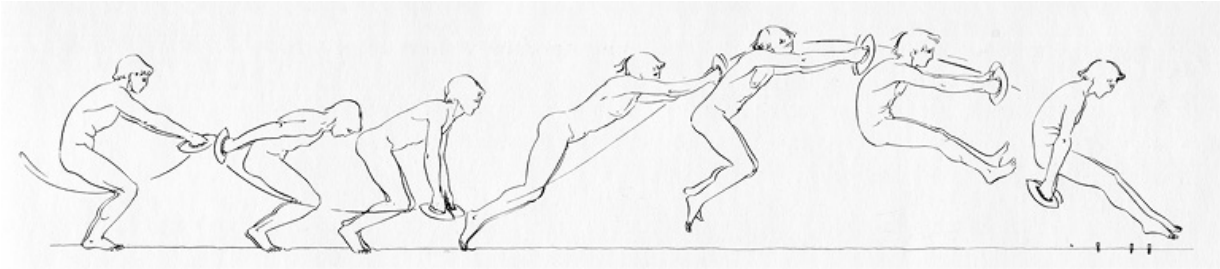
80. Escena de palestra. Crátera ática de Eufronio (510-500 a. C., Berlín, Staatliche Museen) en la que aparecen atletas atendidos por esclavos de menor tamaño (perspectiva social). El joven de la izquierda se está haciendo la *kynodesme* (*infibulatio*), es decir, atándose el pene por el prepucio a la base para que quede sujeto; otro joven parece indicar a un tercero que debe hacérsela antes de competir con el disco.



81. a y b. Discóbolo del Esquilino (a). La copia romana en mármol (siglo I a. C.) primeramente hallada (1781) de un original griego de bronce atribuido al escultor Mirón (460-450 a. C.). Se conserva en Roma (Museo Nazionale Romano delle Terme). Cabe suponer que el original hubiera sido dedicado en Delfos o en Olimpia. Sin embargo, el hecho de que una gema que representa esa figura lleve la inscripción «*Hyakinthos*» ha hecho sospechar que la escultura de Mirón no pretendía representar a un atleta de época histórica sino al mítico joven que compitió con Apolo. En cualquier caso, el escultor parece haber elegido el punto muerto de la secuencia del lanzamiento, lo que le permitía representar el cuerpo en la forma más armoniosa y distendida. El Discóbolo de la Villa Hadriana de Tivoli (b) es una copia del mismo original hallada más tarde (1970) que se conserva en Londres (British Museum). Se considera, en general, que la posición de la cabeza no corresponde al original sino que es debida a una mala restauración de esa copia.



82. Intento de reconstrucción del método de lanzamiento de disco (J. Swaddling); la posición cuarta corresponde, en lo que respecta al giro de la cabeza, a la del discóbolo de Mirón de la copia de la Villa Hadriana. Por lo demás, no parece que el lanzador haya hecho ni siquiera un giro completo sobre sí mismo para tomar impulso.

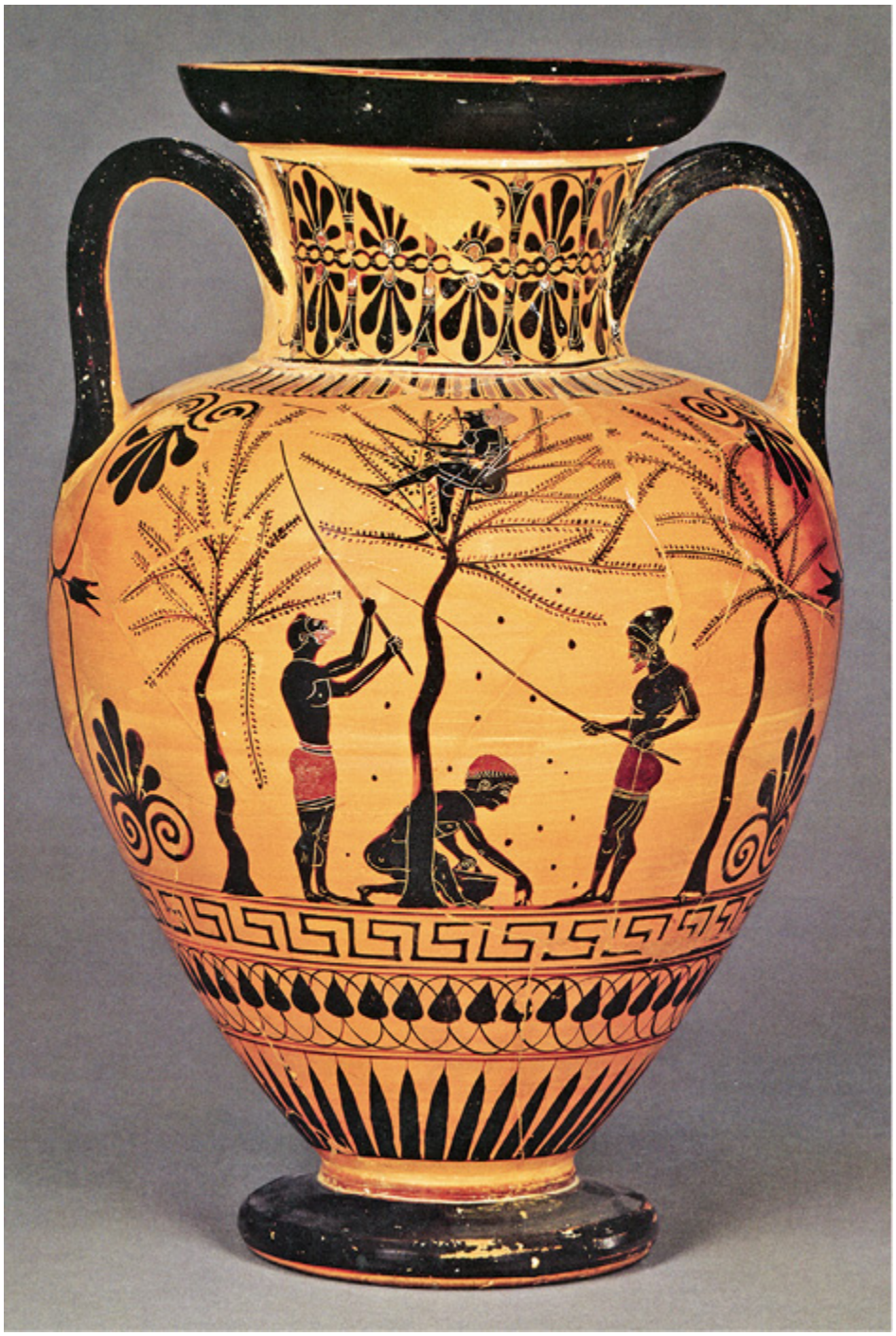


83. Intento de reconstrucción del método de salto con halteras (J. Swaddling). La distancia entre la línea inicial del salto y el borde del estadio no habría permitido tomar una larga carrerilla, como se hace ahora, antes de saltar. Es probable, sin embargo, a la vista de algunas representaciones, que el saltador se desplazara un corto trecho entre el momento inicial, en el que tenía los alteres pegados al cuerpo, hasta alcanzar la posición cuarta, que marcaba el inicio del salto, para lograr así el impulso deseado.

84. El Apoxiómeno, es decir, «el que se raspa (con la estrígila)». Copia romana en mármol de un original griego identificado como la famosa obra en bronce del escultor Lisipo (hacia 330 a. C., Roma, Museos Vaticanos). Representa el ideal masculino de belleza relacionado con prácticas deportivas que acabó por consolidarse en la época clásica.

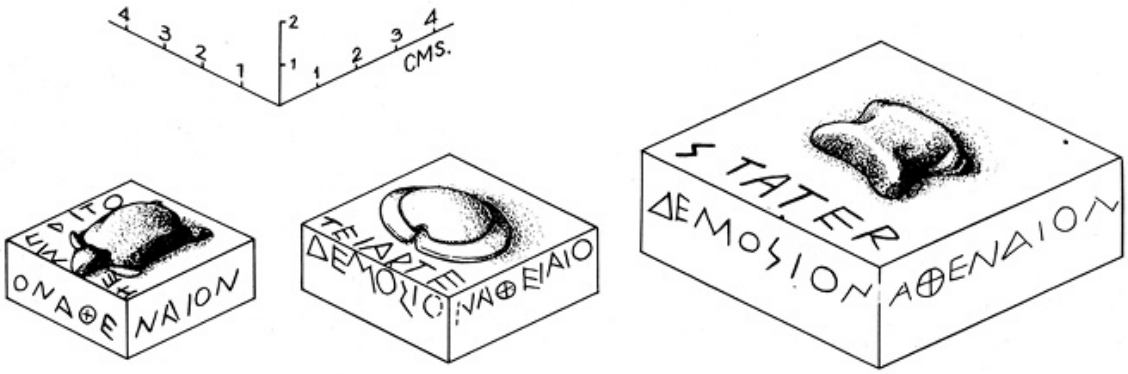
85. a y b. Carrera de relevos de antorchas. (a) Crátera ática de campana de Nicias (420-410 a. C., Londres, British Museum). El lampadóforo de la tribu ganadora ha llegado al altar de la meta con la antorcha en la mano. Mientras el arconte *basileus* (probablemente) proclama al vencedor, se le acerca por detrás *Nike* (Victoria alada). En la banda que rodea los cabellos del joven podemos leer el nombre de la tribu a la que pertenece: *Antiochis*. (b) En esta enócoe ática (siglo IV a. C., París, Louvre), se puede ver el momento del relevo entre los corredores de la misma tribu. Se celebraban lampadedromias en las fiestas Panateneas, Hefestias y Prometeas.

86. Figura de bronce, hacia 500 a. C. (Staatliche Museen, Berlín) que representa a una chica espartana corriendo vestida con una túnica corta, sujeta tan sólo en un hombro. Se corresponde con la descripción proporcionada por Pausanias (siglo II d. C.) sobre las corredoras femeninas de Olimpia.



87. Recolección de la aceituna. Ánfora ática del Pintor de Antímenes (hacia 520 a. C., Londres, British Museum). El método es muy similar al que todavía se utiliza en nuestros días, con unos trabajadores que varean el árbol mientras otros recogen el fruto del suelo.

88. Cazador con su perro y las dos piezas cobradas: una zorra y una liebre. *Olpe* (jarra de cuello ancho con un asa muy elevada) ática del Pintor de Amasis (hacia 540 a. C., Londres, British Museum). La caza, necesaria para completar la dieta y para proteger el ganado, es uno de los temas frecuentes en la decoración de vasos. En esta composición convencional, las figuras de los lados están caracterizadas como ancianos por su fragilidad y por estar totalmente cubiertos por el manto.



89. Juego de pesos oficiales de bronce (Atenas, hacia 500 a. C.) con inscripciones y símbolos (tortuga, escudo y taba) que indican sus respectivos valores: estatera (795 g), cuarto (190 g) y sexto (123 g). También llevan la frase «propiedad pública de los atenienses» (DEMOSION ATHENAION). Se usaban en los mercados para controlar el comercio.

90. a y b. *Stater* jónico de oro, acuñado probablemente en Éfeso (hacia 630 a. C.). Anverso: gamo con leyenda PHANOS EMI SEMA («Soy la marca, o el sello, de Fanes»). Reverso: tres impresiones cuadrangulares. Peso: 14,3 g. Dimensiones: 16,1 × 24,2 mm. Se trata de una de las monedas más tempranas, en las que se aprecia la conexión con los sellos en cuanto a técnica y funcionalidad de la impresión. El ciervo (o gamo) es el símbolo de la diosa Ártemis, tradicionalmente venerada en un templo de Éfeso.

91. a y b. *Stater* de oro del rey Creso de Lidia acuñado en Sardes (561-546 a. C.). Anverso: protomés de león y de toro en oposición heráldica. Reverso: dos impresiones cuadrangulares. Peso: 8,11 g. Diámetro: 13,2 mm. Las dedicaciones al oráculo de Delfos muestran la gran riqueza de Creso, cuya trágica historia relata Heródoto. El león, emblema del reino lidio, y el toro tenían una larga tradición en el Próximo Oriente como símbolos de poder y fecundidad.

92. a y b. Tetradracma (cuatro dracmas) de plata de la *polis* ateniense (460-450 a. C.). Anverso: cabeza de Atenea con hojas de olivo en el casco. Reverso: lechuza (mochuelo), rama de olivo y creciente lunar de significado incierto, con la leyenda A T H E (*naion*) («de los atenienses»). Peso: 17,28 g. Diámetro: 25 mm. La dracma (4,32 g) se dividía en 6 óbolos; 100 dracmas eran una mina (432 g); 60 minas eran un talento (25,920 kg). Esos pesos corresponden al patrón euboico (de la isla de Eubea, con sus dos *poleis*, Calcis y Eretria), utilizado por Atenas; el egineta (de la isla de Egina) era más alto, con una dracma de 6,18 g.

93. a y b. Doble *stater* de oro de Alejandro Magno (acuñado en Sición después de 330 a. C.). Anverso: cabeza de Atenea, que lleva una serpiente en el casco en lugar de penacho. Reverso: *Nike* con leyenda ALEXANDROY («de Alejandro»), el rayo de Zeus y un monograma LO de identificación monetal. Peso: 17,01 g. Diámetro: 21,6 mm. La combinación de Atenea,

protectora divina de los héroes, con *Nike*, la Victoria, se repite en acuñaciones posteriores, aunque en el anverso aparece la cabeza del rey representado como Zeus-Amón.

94. a y b. *Oktadrachmon* (ocho dracmas) de oro de Ptolomeo II (llamado Filadelfo por haberse casado con su hermana) y su esposa la reina Arsínoe II, acuñado en Alejandría (284-247 a. C.), capital del reino ptolemaico. Anverso: busto diademado del rey sobrepuesto al de Arsínoe, con leyenda ADELPHON («de los hermanos»). Reverso: busto diademado de Ptolomeo I (*Soter*) sobrepuesto al de Berenice, con la leyenda THEON («de los dioses», es decir, «divinizados»). Peso: 27,75 g. Diámetro: 27,2 mm. Iconográfica y conceptualmente, la reina representa al estado junto con su esposo, y recibe los mismos honores religiosos; es la función militar, representada por el escudo que aparece tras él, lo que justifica el protagonismo masculino. El modelo es copiado por los emperadores romanos.

95. a, b y c. Taller de fundición de un escultor. *Kylix* ática del Pintor de la Fundición, así llamado por este vaso (hacia 480 a. C., Berlín, Staatliche Museen). Las estatuas de bronce se fundían por piezas, que luego se ensamblaban (a, b) y, finalmente, se policromaban en parte o del todo. El tondo de esa copa (c) muestra al dios Hefesto, en su taller de broncista, recibiendo de la diosa Tetis el encargo de fabricar las armas de su hijo el héroe Aquiles, lo que es solo una de tantas muestras de la función del mito en el imaginario colectivo de los griegos.

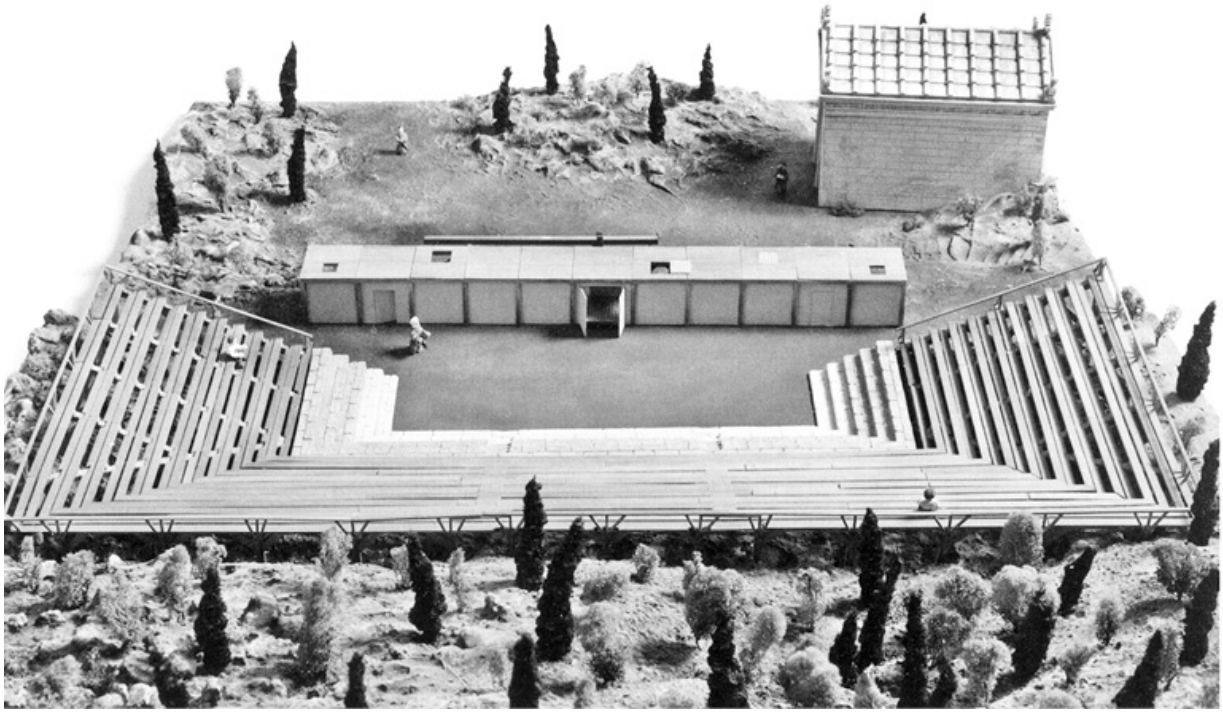
96. Taller de alfarería. Hidria ática (hacia 440 a. C., Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari). En la imagen que mostramos, cuatro operarios hacen su trabajo con dos cráteras de volutas, una crátera de cáliz y un *kantharos* (copa con grandes asas), que también aparece en primer plano con una enócoe (*oinochoe*) dentro y en dos ejemplares más pequeños; la vajilla simposíaca se completa con dos *skyphoi*, las tazas en las que se bebía igualmente el vino. En realidad la *kylix* parece haberse introducido en el simposio porque era la que servía para el juego del *kóttabos*; y, por otro lado, permitía decorarla por dentro con un tondo en combinación temática con la decoración exterior (figs. 45 a, b y c; 64 a, b y c; 88 a, b y c). En ese ambiente irrumpen la diosa Atenea seguida de *Nike* («Victoria»), que le ayuda a coronar a los operarios. El autor del vaso se ha permitido un pequeño autohomenaje gremial, pero bajo la cobertura de su piedad hacia la diosa polifacética, Atenea, en su faceta de artesana (*Ergane*, fig. 59).

97 a y b. Las características geográficas de la península balcánica hacían más fáciles los desplazamientos por mar que por tierra. La mayor parte de los caminos eran como este que

conduce de Delfos al Parnaso (a), de modo que solo se podían recorrer a pie o, en el caso de los ricos, a caballo. En las áreas urbanas de las *poleis* y en algunos tramos de fuera de ellas, era posible desplazarse en un carro de dos plazas tirado por mulas, como los que se representan en la cerámica ática a propósito de la conducción ritual de la novia a su nuevo hogar, o como este que aparece en una tablilla votiva de la Magna Grecia (segunda mitad del siglo VI a. C., Metaponto, Museo Archeologico Nazionale). Pero esas vías eran estrechas y lentas, lo que explica que un esclavo pudiera controlar el carro a pie.

98. Los poetas de la lírica griega arcaica Alceo y Safo. *Kalathos* ático del Pintor de Brigos (hacia 470 a. C., Múnich, Staatliche Antikensammlungen). La cerámica ática de figuras rojas

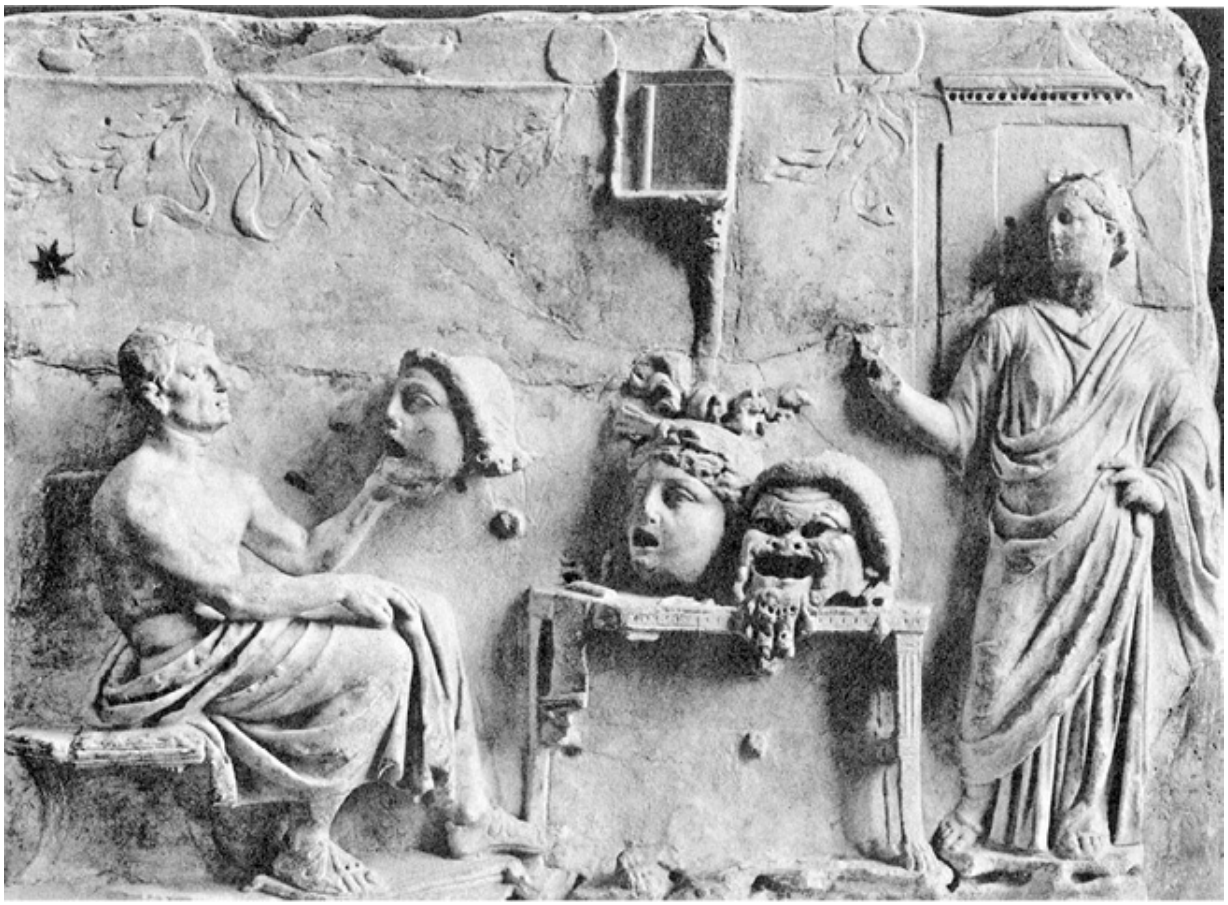
demuestra que las mujeres atenienses cantaban en sus casas poemas amorosos acompañándose ellas mismas con la lira, mientras otra solía tocar el doble *aulos*. Esta magnífica pieza, que muestra a los dos grandes poetas de la isla de Lesbos en competición, sugiere que sus obras eran muy apreciadas y, cabe suponer, también, que las mujeres sintonizaran de un modo especial con la figura de Safo.



99. Recreación del antiguo teatro de Dioniso de época clásica (maqueta del Theatermuseum, Múnich), construido en el siglo V a. C. con un graderío de madera que se apoyaba en un costado de la acrópolis y podía dar cabida a unos tres mil espectadores. Sustituía al de la época pisistrátida (siglo VI a. C.), también de madera pero con un aforo bastante menor, instalado en la ampliación del ágora hacia fuera realizada por entonces (fig. 9). La importancia dada al teatro por la democracia ateniense explica que el nuevo teatro se ubicara justamente al pie del centro religioso de la ciudad, la acrópolis, y al lado de su centro político.

100. Vista aérea del teatro de Dioniso en Atenas, magníficamente reconstruido en piedra a mediados del siglo IV a. C. con aforo para unos diecisiete mil espectadores (fig. 8). En primer plano y detrás de la *skene*, un ciprés marca las ruinas del pequeño santuario (apreciable en la maqueta del teatro de madera) de *Dionysos Eleutherios*, el dios «Liberador», que estaba detrás de la función catártica atribuida tanto a la tragedia como a la comedia. Por esa razón, y porque servía para el aprendizaje de valiosas lecciones morales por parte de la ciudadanía, se financiaba el teatro con dinero público.

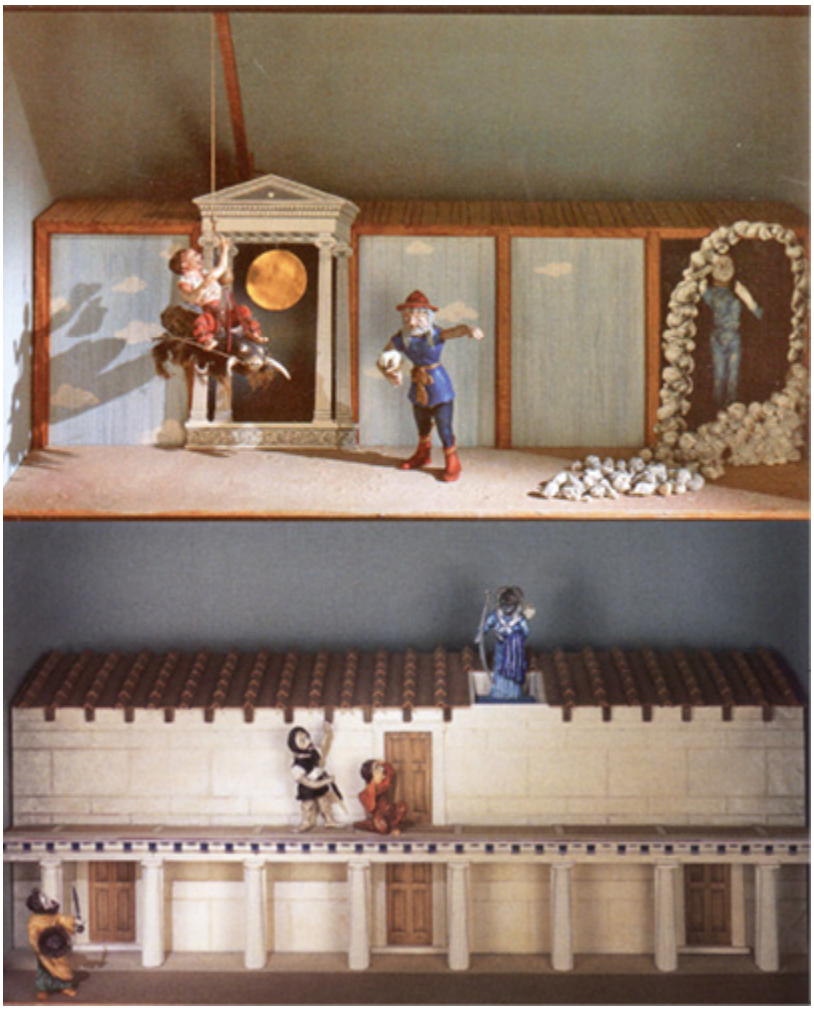
101. Crátera suditálica (hacia 350 a. C., Roma, Museos Vaticanos) con escena del género cómico *phlyax* —una así llamada hilarotragedia, característica de la Magna Grecia en el siglo IV a. C.—, aunque también podría tratarse de una obra de Aristófanes, muy representado en esa zona. Zeus se dispone a entrar por la ventana en el tálamo de una mujer (posiblemente Alcmene) con la ayuda de Hermes, reconocible por el caduceo y el pétaso. En una crátera casi idéntica en composición y decoración, que se encuentra en el British Museum, el supuesto adulterio lo intenta un ciudadano común ayudado por su esclavo que sujeta la antorcha.



102. Menandro de Atenas (342-292 a. C.), el principal poeta de la Comedia Nueva, y creador del género llamado mucho más tarde «comedia de costumbres», acompañado de tres máscaras convencionales de su teatro: el joven, la joven y el viejo. Copia romana de un relieve griego, conmemorativo tal vez de la victoria conseguida por el poeta con su *Samia*, conservada en parte (Roma, Museo Laterano). La figura de la derecha podría ser una personificación de la *skene*, que aparece, con ese nombre, en un relieve de Eurípides (Museo de Estambul).

103. «Vaso *Pronomos*», crátera ática de volutas del pintor Prónomo (finales del siglo V a. C., Nápoles, Museo Archeologico Nazionale). Es la mejor ilustración en cerámica del teatro griego, con 31 figuras etiquetadas, entre las que se cuentan actores con las correspondientes máscaras en la mano. En las dos caras del vaso aparecen Dioniso y Ariadne como personajes principales: en la cara que no se ve están acompañados por sátiros y ménades en ambiente rural; en esta que vemos, presiden sobre una *kline* lo que parece el ensayo general de un drama satírico. En el mismo registro de esta cara se reconoce fácilmente a Heracles, por su clava, frente a un Paposileno, con máscara de Sileno y con la nébride sobre los hombros.

104. Máscara de sátiro (la nariz respingona y las orejas puntiagudas la identifican como tal) a partir de su representación en la crátera de Prónomo (recreación de M. Benz para una exposición sobre el teatro antiguo, editada posteriormente en M. Kunze (ed.), *Satyr, Maske, Festspiel: aus der Welt des antiken Theaters*; [Katalog einer Ausstellung im Winckelmann–Museum vom 16. Juli bis 8. Oktober 2006] Ruhpolding [u. a.]: Rutzen, 2006). Uno de los dos coreutas del drama satírico que aparecen detrás de Dioniso (fig. 104) la mira fijamente antes de ponérsela: antes de entrar en ese éxtasis (*ek-stasis*) dionisíaco que permitía prescindir de la propia identidad. Se hacían con piel y pelo de macho cabrío (*tragos*), quizá, como se ha sugerido, para facilitar la identificación con el espíritu de ese animal.



105 a y b. Recreación de una tramoya del teatro griego (a), que permitía a un personaje elevarse por los aires (Múnich, Theatermuseum). El *deus ex machina* (*apo mechanes theos*) es, en el teatro griego y romano, una divinidad que aparece de pronto por encima de la *skene* (b), como si bajara del cielo, para resolver una situación difícil. Se utilizaba para ello una sencilla grúa (a). (Recreaciones de M. Benz para una exposición sobre el teatro antiguo, editadas posteriormente en M. Kunze (ed.), *Satyr, Maske, Festspiel: aus der Welt des antiken Theaters*; [Katalog einer Ausstellung im Winckelmann–Museum vom 16. Juli bis 8. Oktober 2006] Ruhpolding [u. a.]: Rutzen, 2006).

106. Retrato de Aristóteles de Estagira, copia romana de un original griego de 320 a. C. aprox. (Bochum, Kunstsammlungen der Ruhr-Universität). En el siglo IV a. C. se desarrolla un modelo de retrato senil que se utilizó para todas las grandes figuras literarias de la época clásica. Es el tipo del intelectual, caracterizado por una frente alta, prolongada a veces en el cráneo y parcialmente cubierta por un cabello corto peinado hacia adelante. Las arrugas de la frente, las

cuencas hundidas y una cierta flacidez en los músculos del rostro marcan la edad, pero en combinación con una barba cuidada y con un cuerpo dignamente cubierto por el manto. El gesto es sereno y muestra concentración.

107. Retrato de Sócrates. Copia romana de un original griego de la primera mitad del siglo IV a. C. (Roma, Museos Vaticanos). Por la misma época que el tipo de retrato del intelectual surgieron modelos para los filósofos contestatarios, es decir, los que no asumían el talante del ciudadano políticamente correcto. El mejor ejemplo es el de Diógenes, con su cuerpo desnudo deformado por la vejez y con su barba salvaje. Así se representa también a Sócrates, aunque parcialmente cubierto por el manto. Su cabeza desarrolla dos variantes. Aquí vemos la que lo asemeja a un sileno, evocando el discurso de Alcibíades en el *Simposio* o *Banquete* platónico.